

تأليف

الدكتور عبد الرحمن بدوي

الجزء الأول

المعتزلة والأشاعرة

دار العلم للملايين
بيروت

الطبعة الاولى

بيروت ، كانون الثاني (يناير) ١٩٧١

تصدير

للفلسفة الإسلامية تاريخ حافل بأعلام أصحاب المذاهب الذين أنشأوا أنظمة فكرية استندت إلى التراث اليوناني من ناحية ، والتراث الفكري الإسلامي من ناحية أخرى . ونتج عن هذا التأثير المزدوج مركب فكري خاص يمتاز بالأصالة إذا ما قورن بسائر التيارات الفكرية في تاريخ الإنسانية . ومن هنا كان من الواجب أن يدرس قائماً برأسه بوصفه إسهاماً خاصاً في الفكر العالمي .

وحتى الآن لم تصدر بأية لغة من اللغات دراسة شاملة لتاريخ تلك الفلسفة . ولئن كان ذلك مفهوماً قبل منتصف هذا القرن ، فإن الأمر صار واجباً الآن وقد نشرت واكتشفت ذخائر هائلة من هذه الفلسفة . فمثلاً لم نكن نملك بالأمس عن المعتزلة ، وهي أكبر مذهب كلامي في الإسلام . غير أقوال خصومها عنها بما فيها من تحيف وتشويه وعدم وفاء بالتعبير عن سائر أفكار المذهب . أما اليوم فقد انقلبت الآية ، فأصبحنا بعد نشر مخطوطات اليمن خصوصاً ننوء تحت ثروة هائلة من كتب المعتزلة أنفسهم . والأمر كذلك بالنسبة إلى سائر المذاهب الإسلامية : صارت بين أيدينا مؤلفاتهم التي عبروا فيها عن آرائهم ودافعوا عنها ضد خصومهم . وإذا كان الكثير لا يزال ينتظر أن يرى النور في طبعات نقدية علمية تتوافر لها كل أسباب النقد التاريخي ، فإن ما نشر

في العشرين سنة الأخيرة يكفي لوضع دراسة شاملة هي بمثابة موازنة عامة لتقدير هذه الأصول .

وهذا ما هدفنا إليه في هذا الكتاب الشامل . الذي نقدم اليوم الجزء الأول منه وهو الذي يتناول أهم مذهبين إسلاميين في علم الكلام . ونعني بهما : المعتزلة والأشاعرة . وسنتناول في الجزء الثاني سائر المذاهب الإسلامية ذات الأفكار الفلسفية . لأن كتابنا هذا هو في الفلسفة الإسلامية . وليس في تاريخ الفِرَق الدينية . ولهذا لا يعنينا من الفرق الإسلامية غير الجانب الفلسفي . أو الفكري الخالص القائم على الاستدلال العقلي . وفي الجزء الثالث سنتناول الفلاسفة بالمعنى المحدّد : الكندي . الفارابي . ابن سينا . الغزالي . ابن رشد . السهروردي المقتول . مُلاّ صدرا وأمثالهم مِمّن جعلوا الفلسفة مهمتهم الأساسية .

وقد حرصنا أثناء العرض على الاكثار من ايراد نصوصهم بحروفها . أولاً ليتعود القارئ على أسلوبهم وعباراتهم . ولمزيد من التدقيق في العرض ثانياً . حتى يتسم بالموضوعية التامّة بعيداً عن مبالغات التأويل واغتصاب المقارنات بالأفكار الحديثة . مما هو آفة كثير من الدراسات في هذا الميدان .

وسيجد القارئ أن أسلافنا هؤلاء بلغوا في التحرر الفكري في أمور العقيدة مبلغاً عظيماً . صرنا نتمنى اليوم أن نصل إليه . بَلْهِ أن نقترب منه . ونرجو من وراء هذا أن يكون وسيلة إلى تجديد التفكير الإسلامي بعامة ، بحيث يجعل نقطة انطلاقه من آخر مرحلة وصل إليها هذا الفكرُ المتعمق المتحرر الواسع الآفاق . بعد أن ران علينا — خلال سبعة قرون أو يزيد — جمودٌ شديد . فمن هذه المناهل الثرّة الأصيلة المتدفقة ينبغي أن يكون ورودنا . واستلهامنا .

باريس في صيف ١٩٧٠ **عبد الرحمن بدوي**

علم الــكلام

تعريفه والدواعي اليه

تعريفات علم الكلام

أوسع ما لدينا من تعريفات هـــو ما أورده التهانوي في « كشاف اصطلاحات الفنون[1] » وفيه جمع ما قيل في تعريفه . وهاك ما يقوله :

« علم الكلام ؛ ويسمى بأصول الدين أيضاً ؛ وسماه أبو حنيفة – رحمه الله تعالى – بالفقه الأكبر . وفي « مجمع السلوك » : ويُسمى بعلم النظر والاستدلال أيضاً ؛ ويسمى أيضاً بعلم التوحيد والصفات .

وفي « شرح العقائد » للتفتازاني : العلم المتعلق بالأحكام الفرعية ، أي العملية ، يسمى علم الشرائع والأحكام ؛ وبالأحكام الأصلية ، أي الاعتقادية : يسمى علم التوحيد والصفات . انتهى .

وهو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير ، بإيراد الحجج ودفع الشُّبه . فالمراد بالعلم : معناه الأعم ، أو التصديق مطلقاً ، ليتناول إدراك المخطىء في العقائد ودلائلها . ويمكن أن يراد به المعلوم ، لكن بنوع تكلّف بأن يقال : علم أي معلومٍ يقتدر معه ، أي مع العلم به ، الخ . – وفي صيغة الاقتدار تنبيه على القدرة التامة . وباطلاق المعية تنبيه

---

١ « كشاف اصطلاحات الفنون » للشيخ المولوي محمد أعلى بن علي التهانوي طبع بالاوفست ، بيروت ، ص ٢٢ – ص ٢٣ .

على المصاحبة الدائمة . فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد،مع ما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة ، ورد الشبه ، لأن تلك القدرة على ذلك الإثبات إنما تصاحب هـذا العلم ، دون العلم بالقوانين التي تستفاد منها صور الدلائل فقط ؛ — ودون علم الجدل ، الذي يتوسل الى حفظ أي وضع يراد ، إذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك ؛ وإن سُلّم ، فلا اختصاص له بإثبات هذه العقائد ، والمتبادر من هذا الحدّ ما له نوع اختصاص به ؛ — ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلاً ، إذ ليس تترتب عليه تلك القدرة دائماً على جميع التقادير ، بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي أصلاً .

وفي اختيار : « يقتدر » ، على : « يثبت » اشارة إلى ان الاثبات بالفعل غير لازم . وفي اختيار « معه » على « به » مع شيوع استعماله تنبيه على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من « الباء » ، إذ المراد الترتب العادي .

وفي اختيار « إثبات العقائد » عـلى « تحصيلها » إشعار بأن ثمرة الكلام إثباتها على الغير ، وبأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتدّ بها ، وإن كانت مما يستقل العقل فيه . ولا يجوز حمل الاثبات هنا على التحصيل والاكتساب ، إذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجاً عن علم الكلام ثمرةً له؛ ولا خفاء في بطلانه . والمتبادر من « الباء » في قولنا: « بإيراد » : هو الاستعانة دون السببية .. ولئن سُلّم وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية ، بقرينة ذلك التنبيه السابق .

وليس المراد بالحجج والشُّبَه ما هي كذلك في نفس الأمر ، بـل بحسب زعم من تصدّى للاثبات بناءً على تناول المخطىء .

ولا يراد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيراً معيّناً ، حتى يرد أنها إذا اثبتت عليه مرةً لم يبق اقتدار على إثباتها قطعاً ، فيخرج المحدود عن

الحد . فحاصل الحد انه علم بأمور يقتدر معه — اي يحصل مع ذلك العلم حصولاً دائماً عادياً — قدرة تامة على اثبات العقائد الدينية على الغير ، والزامهـا اياه بإيراد الحجج ودفع الشبه عنها . فإيراد الحجج اشارة الى وجود المقتضي ، ودفع الشبه : الى انتفاء المانع .

ثم المراد بالعقائد : ما يقصد به نفس الاعتقاد ، كقولنا : الله — تعالى — عالم قادر سميع بصير ، لا ما يقصد به العمل كقولنا : الوتر[1] واجب ، اذ قد دُوّن للعمليات : الفقه .

والمراد : بالدينية : المنسوب الى دين محمد عليه الصلاة والسلام ؛ سواء كانت صواباً او خطأً ؛ فلا يخرج علم أهل البدع — الذي يقتدر معه على اثبات عقائده الباطلة — عن علم الكلام . ثم المراد : جميع العقائد ، لأنها منحصرة مضبوطة ، لا يزاد عليها فلا تتعذر الاحاطة بها والاقتـدار على اثباتها ؛ وانما تتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها ، بخلاف العمليات ، فإنها غير منحصرة فلا تتأتى الاحاطة بكلها ؛ وانما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام .

وموضوعه هو المعلوم من حيث ان يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً او بعيداً . وذلك لأن مسائل هذا العلم : اما عقائد دينية كإثبات القِدم والوحدة للصانع ؛ واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد ، كتركب الأجسام من الجواهر الفردة ، وجواز الخلاء ، وانتفاء الحال ، وعـدم تمايز المعدومات المحتاج اليها في المعاد ، وكون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته .

والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم ، والحال . فإن حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به اثباتها تعلقاً

---

١ الوتر (بكسر الواووتفتح) : الفرد ، وفي الشرع : اسم صلاة مخصوصة سميت به لان عدد ركعاتها وتر لا شفع .

قريباً ؛ وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقاً بعيداً ، وللبعد مراتب متفاوتة .

وقد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله ايضاً . فأولى ان يقال : من حيث يثبت له ما هو من العقائد او وسيلة اليها .

وقال القاضي الأرموي : موضوعه ذات الله تعالى : اذ يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي هي صفات الثبوتية والسلبية ؛ وعن افعاله : اما في الدنيا كحدوث العالم ، واما في الآخرة كالحشر ؛ — وعن أحكامه فيها : كبعث الرسل ؛ ونصب الامام في الدنيا من حيث انهما واجبان عليه تعالى ، او لا ، والثواب والعقاب في الآخرة من حيث انهما يجبان عليه ؛ أم لا .

وفيه بحثٌ : وهو ان موضوع العلم لا يبين وجوده فيه ، أي في ذلك العلم ، فيلزم : إما كون اثبات الصانع مبيّناً بذاته ، وهو باطل ؛ او كونه بيّناً في علم آخر ، سواء كان شرعياً او لا ، على ما قال الأرموي ، وهو ايضاً باطل لأن إثباته تعالى هو المقصود الأعلى في هذا العلم .

وأيضاً : كيف يجوز كون أعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعي ؟ بل احتياجه الى ما ليس علماً شرعياً مع كونه أعلى منه مما يستنكر جداً ؟!

وقال طائفة — ومنهم حجة الاسلام [= الغزالي] — : موضوعه الموجود بما هو موجود ، اي من حيث هو هو غير مُقيدٍ بشيء . — ويمتاز « الكلام » عن « الإلهي » باعتبار ان البحث فيه على قانون الاسلام ، لا على قانون العقل ، وافق الاسلام او لا ، كما في الإلهي .

وفيه ايضاً بحث : اذ قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية ، اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعاً مع ان المخطىء من ارباب علم الكلام ، ومسائله من مسائل علم الكلام .

وغايته الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان ، وارشاد المسترشدين

بابضاح الحجة لهم والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم ، وحفظ قواعد الدين عن ان تزلزلها شبهة المبطلين ؛ — وان تُبتنى عليه العلوم الشرعية ، اي يُبتنى عليه ما عداه من العلوم الشرعية ، فانه اساسها ، واليه يؤول أخذها واقتباسها . فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلّف مُرسِلٍ للرسل مُنزِّل للكتب لم يتصور علم تفسير ، ولا علم فقه ، وأصوله ، فكلها متوقفة على علم الكلام ، مقتبسة منه ، فالآخذ فيها بدونه كبانٍ على غير اساس . وغاية هذه الأمور كلها الفوز بسعادة الدارين .

ومن هذا تبين مرتبة الكلام ، اي شرفه : فإن شرف الغاية يستلزم شرف العلم . وأيضاً دلائله « يقينية » يحكم بها صريح العقل ، وقد تأيدت بالنقل ؛ وهي — اي شهادة العقل مع تأييدها بالنقل — هي الغاية في الوثاقة ، اذ لا تبقى حينئذ شبهة في صحة الدليل .

وأما مسائله التي هي المقاصد فهي كل حكم نظري لمعلومٍ ، هو — اي ذلك الحكم النظري — من العقائد الدينية ، او يتوقف عليه اثبات شيء منها .

والكلام هو العلم الأعلى ، اذ تنتهي اليه العلوم الشرعية كلها ، وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها فليست له مبادىء تبين في علم آخر، شرعياً او غيره ، بل مبادؤه اما مبيّنة بنفسها ، او مبيّنة فيه ؛ فهي ، اي فتلك المبادىء المبيّنة فيه مسائل له من هذه الحيثية ، ومبادىء لمسائل أُخَر منه لا تتوقف عليها ، لئلاّ يلزم الدور . — فلو وجدتَ في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقائد اصلاً ، ولا دفع الشبه عنها فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيراً للفائدة في الكتاب . فمن الكلام يستمد غيره من العلوم الشرعية ، وهو لا يُستَمَدّ من غيره أصلاً ، فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق بالجملة .

فَعُلَماء الاسلام قد دونوا — لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع وصفاته وأفعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد — علماً يتوصل به الى

اعلاء كلمة الحق فيها ، ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلاً . فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد ، سواء كان توقفها عليها باعتبار موادّ ادلّتها ، او باعتبـــار صُوَرها . وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا . فجاء علماً مستغنياً في نفسه عما عداه ، ليس له مبادىء تبين في علم آخر .

وأما وجه تسميته **بالكلام** فانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات ؛ او لأن ابوابه عنونت اولاً بالكلام في كذا ؛ او لأن مسألة الكلام اشهر اجزائه ، حتى كثر فيه التقاتل .

وأما تسميته **باصول الدين** فلكونه اصل العلوم الشرعية لابتنائها عليه .

وعلى هذا القياس في البواقي من اسمائه .

هذا كل ما في « شرح المواقف »

في هذا التعريف يثير التهانوي عدة امور :

١ ــ هل علم الكلام علم للدفاع عن العقائد الدينية ، او لاثباتها ابتداءً ؟

٢ ــ هل علم الكلام يشمل الدفاع عن عقيــدة اهل السنة والجماعة فقط ، او يشمل ايضاً كلّ العقائد المتعلقة بأصول الدين ، سواء منها الموافق والمخالف ؟

٣ ــ ما الفارق بين علم الكلام وعلم الإلهيات ؟

والمسألة الأولى بالغة الأهمية ، لأنها تتناول امراً اثير حوله كثير من الجدل بين الفرق الاسلامية : ألا وهو : هل هناك حاجة الى علم الكلام ؟

ذلك ان العقائد ثابتة في القرآن ، وأوضحتها السنة النبوية ، فما الحاجة اذن الى اثباتها ؟ وفيم اذن يختلف علم الكلام عن علم الإلهيات اذا كانا جميعاً يبدآن من العقل ؟ ان علم الكلام يأخذ العقائد عن الكتاب الكريم ، ولا يحصلها ابتداءً كما يفعل علم الإلهيات .

ويبدو أن النظر الى مهمة علم الكلام قد اختلف في القرون الأربعة الأولى عنه فيما تلا ذلك ، وفيما بين المذاهب المختلفة .

ففي المرحلة الأولى غلب النظر الى علم الكلام على أنه علم تحصيلي ، وليس مجرد دفاع . ويتبين هذا من التعريف الذي أورده أبو حيان التوحيدي في كتابه « ثمرات العلوم [1] » ، قال :

« وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقبيح ، والإحالة والتصحيح ، والايجاب والتجويز ، والاقتدار ، والتعديل والتجوير ، والتوحيد والتفكير . والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق ينفرد العقل به ، وبين جليل يفزع إلى كتاب الله تعالى فيه . ثم التفاوت في ذلك بين المتحلّين به على مقاديرهم في البحث والتنقير ، والفكر والتحبير ، والجدل والمناظرة ، والبيان والمناضلة . والظفر بينهم بالحق سجال ، ولهم عليه مكرّ ومجال . وبابه مجاور لباب الفقه ، والكلام فيهما مشترك . وان كان بينهما انفصال وتباين ، فإن الشركة بينهما واقعة ، والأدلة فيهما متضارعة . ألا ترى أن الباحث عن العالم في قِدَمه وحِدَثه ؛ وامتداده وانقراضه ، يشاور العقل ويخدمه ، ويستضيء به ويستفهمه ؟ كذلك الناظر في العبد الجاني : هل هو مشابه للمال فيردّ اليه ، أو مشابه للحرّ فيحمل عليه ؟ فهو يخدم العقل ويستضيء به . »

ومعنى هذا التحديد لموضوع علم الكلام أنه يبحث ابتداءً في أصول الدين على أساس عقلي ، ويتطرق من ذلك الى البحث في امهات المسائل الدينية . وعلى هذا فهو يرمي الى فهم مضمون الايمان ، وليس فقط الى مجرد نصرة العقيدة .

ولهـذا فلا معنى لما يقوله جارديه [2] من أنه « لا يوجد في الإسلام

---

١ المطبوع مع كتاب « الادب والانشاء في الصداقة والصديق » ، المطبعة الشرقية بمصر سنة ١٣٢٣ هـ ، ص ١٩٢ ـ ١٩٣ .

٢ Louis Gardet : *Dieu et la destinée de l'homme*, p. 22. Paris, Vrin, 1967.

مقابل دقيق لذلك « الفهم للايمان » المتكوّن علماً مستقلاً . فالكلام ... دفاع عن الاسلام . وغرضه لا يتطابق مع غرض اللاهوت في المسيحية : لا من حيث المفهوم ، ولا من حيث الما صدق . فمن حيث المفهوم : نجد أن متون علم الكلام الاسلامية تهتم بـ « الدفاع » أكثر منها « بفهم » الايمان . وفي المسيحية هذا « الدفاع عن الايمان » apologétique هو بمثابة استهلال نقدي للاهوت . أما في الإسلام فهو موضوع علم الكلام نفسه ، بحسب اعتراف مؤلفيها أنفسهم . والمهمة التنويرية ، وهي في المقام الأول في اللاهوت المسيحي ، وجهد العقل المستنير بالايمان للنفوذ في السر بما هو سر وادراك الروابط المعقولة لمعطيات الوحي ، كل هذا لا يظهر في علم الكلام الا تلميحاً ، ولا يراد لذاته . ان الكلام يتوجه الى الخصم ، أو الى المؤمن الذي يحيك الشك في صدره ، من أجل اقناعه بصحة الأساس العقلي والكتابي للايمان الاسلامي .

« كذلك لا يتطابق ميدان علم الكلام مع ميدان اللاهوت المسيحي من حيث الما صدق . واذا لم يكن في الكلام ما يساوي اللاهوت الاخلاقي ، فذلك لأن قواعد العقل الانساني التي وضعها الله من أجل الفوز بالنجاة في الآخرة – تتعلق ، من وجهة النظر الاسلامية ، بميدان اخلاقي واجتماعي وتشريعي ، ينتسب – الى حد كبير – الى علم آخر ، هو على الخصوص علم أصول الفقه » .

فهذا القول يصحّ بالنسبة الى ما بعد القرن الرابع . أما في القرون الثاني والثالث والرابع فكان يغلب على علم الكلام البحث في فهم الايمان ، وادراك مضمون العقيدة ، وتحديد المعاني الغامضة التي وردت في الكتاب والسنة : الله ، صفاته ، القدر ، العدل الإلهي ، الوعد والوعيد ، النجاة في الآخرة ، العقاب والثواب ، الخ .

ونعتقد أن السبب في توكيد جانب الدفاع في مهمة علم الكلام يرجع

الى الحملة التي قام بها الحنابلة ضد علم الكلام . وهي حملة بدأها ابن حنبل نفسه (المتوفى سنة ٢٤١ هـ / ٨٥٥ م) ، ففي المناظرة التي جرت بينه وبين ابن أبي دؤاد في حضرة المعتصم ، قال : « لست أنا صاحب كلام ، وانما مذهبي : الحديث » [١] كذلك ينسب اليه أنه قال : « لا يفلح صاحب كلام أبداً ، ولا يرى أحدٌ نظر في الكلام الاّ وفي قلبه دغل » [٢] . ثم تجلّت هذه الحملة وفصّلت أولاً عند أبي عمر بن عبد البرّ (المتوفى سنة ٤٦٣ هـ / ١٠٧١ م) في كتابه « جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله» [٣] وتلاه عبد الله الانصاري الهروي (المتوفى سنة ٤٨١ هـ / ١٠٨٨ م) في كتــابه « ذم الكلام » [٤] . وجاء موفق الدين بن قدامة المقدسي (المتوفى بدمشق سنة ٦٢٠ هـ / ١٢٢٣ م) في رسالة بعنوان « تحريم النظر في كتب أهل الكلام : كتاب فيه الرد على ابن عقيل » ، ردّ فيه على ابن عقيل في اباحته علم الكلام ، وتأويل الآيات المشتبهات .

وكان أبو الحسن الأشعري من أوائل الذين ردّوا على دعوى الحنابلة في ذم علم الكلام والنهي عن الخوض فيه . اذ قد تعرّض لهذه المسألة في كتاب بعنوان « رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام » [٥] ، فقال : « إن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم ، وثقل عليهم النظر

---

١ « طبقات المعتزلة » لاحمد بن يحيى بن المرتضى ، ص ١٢٥ · تحقيــق سوسنة ديفلد فلزر ، بيروت ، سنة ١٩٦١ م ·

٢ « تحريم النظر في كتب أهل الكلام » لموفق الدين بن قدامــة المقدسي المتوفى بدمشق سنة ٦٢٠ هـ ، تحقيق جورج المقدسي (مع ترجمة الى الانجليزية) · لندن ، سنة ١٩٦٢ ·

٣ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠ هـ ١٩٠٢ ·

٤ بروكلمن GAL حـ١ ص ٤٣٣ ، الملحق ١ ص ٧٧٤ ·

٥ نشرت أولا في سنة ١٣٤٤ هـ بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية في حيدر آباد الدكن في الهند ، وأعاد نشرها يوسف مكارثي اليسوعي ، في بيروت سنة ١٩٥٣ في ذيل كتاب « اللمع » للاشعري ·

والبحث عن الدين . ومالوا الى التخفيف والتقليد ، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ، ونسبوه الى الضلال ، وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون ، والجسم والعرَض ، والألوان والأكوان ، والجزء ، والطفرة ، وصفات الباري – عز وجل – بدعة وضلالة . وقالوا : لو كان هدى ورشاداً لتكلم فيه النبي – صلى الله عليه وآله وسلم – وخلفاؤه وأصحابه (قالوا) ولأن النبي – صلعم – لم يمت حتى تكلم في كل ما يُحتاج اليه من أمور الدين ، وبيّنه بياناً شافياً ، ولم يترك بعده لأحد مقالاً فيما للمسلمين اليه حاجة من أمور دينهم ، وما يقرّبهم الى الله – عز وجل – ويباعدهم عن سخطه ، فلما لم يرووا عنه الكلام في شيء مما ذكرناه ، علمنا أن الكلام فيه بدعة ، والبحث عنه ضلالة ، لأنه لو كان خيراً لما فات النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلّم ، ولتكلموا فيه . (قالوا) ولأنه ليس يخلو ذلك من وجهين : اما أن يكونوا علموه فسكتوا عنه ، أو لم يَعلموه بل جهلوه . فإن كانوا علِموه ، ولم يتكلموا فيه وَسِعَنا أيضاً نحن السكوت عنه كما وسعهم السكوت عنه ، ووسعنا تركُ الخوض [فيه] كما وسعهم ترك الخوض فيه ؛ ولأنه لو كان من الدين ما وسعهم السكوتُ عنه . وان كانوا لم يعلموه وسعنا جهله ، كما وسع أولئك جهله ، لأنه لو كان من الدين لم يجهلوه . فعلى كلا الوجهين : الكلام فيه بدعة ، والخوض فيه ضلالة .

فهذه جملة ما احتجوا به في ترك النظر في الأصول .

قال الشيخ أبو الحسن – رضي الله عنه ! – : الجوابُ عنه من ثلاثة أوجه :

(أحدها) قلب السؤال عليهم بأن يقال : النبي – صلى الله عليه وآله وسلم ! – لم يقل أيضاً : « أنه من بحث عن ذلك وتكلم فيه فاجعلوه مبتدعاً ضالاً » . فقد لزمكم أن تكونوا مبتدعة ضُلاّلاً اذ

تكلمتم في شيء لم يتكلم فيه النبي – صلى الله عليه وآله وسلم – وضَلَّلتم مَنْ لم يُضَلِّله النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

(الجواب الثاني) أن يقال لهم : ان النبي – صلى الله عليه وآله وسلم – لم يجهل شيئاً مما ذكرتموه من الكلام في الجسم والعَرَض والحركة والسكون والجزء والطفرة ، وان لم يتكلم في كل واحد من ذلك [كلاماً] معيّناً . وكذلك الفقهاء والعلماء من الصحابة . غير أن هذه الأشياء التي ذكرتموها مُعيّنةً أصولها ؛ موجودة في القرآن والسُّنّة جملةً غير مفصّلة » :

أما الحركة والسكون والكلام فيهما : فأصلهما موجود في القرآن ، وهما يدلاّن على التوحيد ، وكذلك الاجتماع والافتراق . قال الله تعالى مخبراً عن خليله ابراهيم – صلوات الله عليه وسلامه ! – في قصة أفول الكواكب والشمس والقمر وتحريكها من مكان الى مكان ما دلّ على ان ربه – عز وجل – لا يجوز عليه شيء من ذلك . وأن من جاز عليه الأفول والانتقال من مكان الى مكان فليس بإله [1] .

وأما الكلام في أصول التوحيد فمأخوذ أيضاً من الكتاب . قال الله تعالى : « لو كان فيهما آلهة الاّ اللهُ لفسدتا » (سورة ٢١ آية ٢٢) وهذا الكلام موجز منبّه على الحجة بأنه واحد لا شريك له . وكلام المتكلمين في الحجاج في التوحيد بالتمانع والتغالب فإنما مرجعه الى هذه الآية . وقوله عز وجل : « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إلـٰه ، اذاً لذهب كلُّ إلـٰه بما خلق ، ولعلا بعضهمُ على بعض » (سورة ٢٣ : ٩١) الى قوله عز وجل : « أم جعلوا لله شركاء خَلَقوا كخَلْقه فتشابه الخلق عليهم » (سورة ١٣ : ١٦) . وكلام المتكلمين في الحجاج في توحيد الله انما

١ اشارة الى الايتين (سورة ٦ : ٧٦ – ٧٧) : « قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين . فلما رأى القمر بازغا قال : هذا ربي ! فلما أفل قال : لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين » .

مرجعه الى هذه الآيات التي ذكرناها . وكذلك سائر الكلام في تفصيل فروع التوحيد والعدل انما هو مأخوذٌ من القرآن .

فكذلك الكلام في جواز البعث واستحالته الذي قد اختلف عقلاء العرب ومَنْ قبلهم مِنْ غيرهم فيه حتى تعجبوا من جواز ذلك فقالوا : « أإذا متنا وكُنّا تراباً ذلك رَجْع بعيد » (سورة ٥٠ : ٣) وقولهم : « هيهات هيهات لِما توعَدون » (سورة ٢٣ : ٣٦) ، وقولهم : « مَنْ يحيي العِظام وهي رميم » (٣٦ : ٧٨) وقوله تعالى : « أيعدكم أنكم اذا مِتم وكُنتم تراباً وعظاماً أنكم مُخرَجون » (٢٣ : ٣٥) — وفي نحو هـذا الكلام منهم انما ورد بالحجاج في جواز البعث بعد الموت في القرآن تأكيداً لجواز ذلك في العقول . وعلّم نبيه — صلى الله عليه وآله وسلم ! — ولقّنه الحجاج عليهم في انكارهم البعث من وجهين على طائفتين منهم : طائفة أقرّت بالخَلْق الأول وأنكرت الثاني ، وطائفة جحدت ذلك بقِدَم العالم :

فاحتج على المقِر منهما بالخلق الأول بقوله : « قل يحييها الذي أنشأها أول مرة » (٣٦ : ٧٩) وبقوله : « وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليـه » (٣٠ : ٢٧) وبقوله : « كما بدأكم تعودون » (٧ : ٢٨) . فنبههم بهذه الآيات على أن من قدر أن يفعل فعلاً على غير مثال سابق فهو أقْدَرُ أن يفعل فعلاً مُحدَثاً ، فهو أهون عليه فيما بينكم وتعارفكم ؛ وأما الباري — جل ثناؤه وتقدست أسماؤه — فليس خلقُ شيء بأهون عليه من الآخر . وقد قيل ان الهاء في « عليه » انما هي كناية للخلق بقدرته . ان البعث والإعادة أهون على أحدكم وأخفُّ عليه من ابتداء خَلْقه ، لأن ابتداء خلقه انما يكون بالولادة والتربية وقطع السُّرة والقماط وخروج الأسنان وغير ذلك من الآيات الموجعة المؤلمة ؛ واعادته انما تكون دفعة واحدة ليس فيها من ذلك شيء . فهي أهون عليه من ابتدائه . فهذا ما احتج به على الطائفة المقِرّة بالخلق .

وأما الطائفــة التي أنكرت الخلق الأول والثاني ، وقالت بقدم العالم فإنما دخلت عليهم شبهة بأن قالوا : وجدنا الحياة رطبة حارة والموت بارداً يابساً وهو من طبع التراب ، فكيف يجوز أن يجمع بين الحيــاة والتراب والعظام النخرة فيصير خَلْقاً سوياً ، والضدان لا يجتمعان ؟! فأنكروا البعث من هذه الجهة .

ولعمري إن الضدين لا يجتمعان في محلّ واحد ولا في جهة واحدة ، ولا في الموجود في المحلّ ، ولكنه يصحّ وجودهما في محلّين على سبيل المجاورة . فاحتج [1] الله تعالى عليهم بأن قال : « الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون » (٣٦ : ٨٠) فردّهم الله — عز وجل — في ذلك الى ما يعرفونه ويشاهدونه من خروج النــار على حرّها ويبسها من الشجر الأخضر على بردها ورطوبتها . فجعل جواز النشأة الأولى دليلاً على جواز النشأة الآخرة لأنها دليل على جواز مجاورة الحياة الترابَ والعظامَ النخرة فجعلها خلقاً سويّاً وقال : « كما بدأنا أول خلقٍ نعيده » (٢١ : ١٠٤) .

وأما ما يتكلم به المتكلمون من أن للحوادث أولاً وردُّهم على الدهرية [القائلين] انه لا حركة الا وقبلها حركة ، ولا يوم الا وقبله يوم ؛ والكلام على من قال : ما من جزء الا وله نصف ، لا الى غاية ، فقد وجدنا أصل ذلك في سنة رسول الله — صلى الله غليه وآله وسلم ! — « لا عدوى ولا طيرة » ، فقال اعرابي : « فما بال الإبل كأنها الظباءُ تدخلُ في الإبل الجرباء فتجرب ؟ » فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم — : « فمن أعدى الأول ؟ » فسكت الاعرابي لما أفهمه بالحجة المعقولة . وكذلك نقول لمن زعم أنه لا حركة الا وقبلها حركة : لو كان الأمر

---

[1] أورد هذه الحجة أبو يوسف يعقوب الكندي ، راجع رسائله ﺣ ١ ص ٣٧٤ القاهرة سنة ١٩٥٠ .

هكذا لم تحدث منها واحدة ، لأن ما لا نهاية له لا حدَث له .

وكذلك لما قال الرجل : « يا نبيّ الله ! ان امرأتي ولدت غلاماً أسود » وعرّض بنفسه فقال النبي – صلى الله عليه وآله وسلم – : « هل لك من إبل ؟ » فقال : « نعم ! » قال : « فما ألوانها ؟ » قال : « حُمْر » . فقال له رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم : « هل منها من أورق [1] ؟ » قال : « نعم ان فيها أورق » . قال : « فأنّى ذلك ؟ » قال : « لعل عرقاً نزعه [2] ! » فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « ولعلّ ولدك نزعه عرق » . فهذا ما علم الله نبيّه من ردّ الشيء الى شكله ونظيره ؛ وهو أصلٌ لنا في سائر ما نحكم به من الشبيه والنظير . وبذلك نحتج على من قال : « أن الله – تعالى وتقدس – يشبه المخلوقات ، وهو جسم » – بأن نقول له : لو كان يشبه شيئاً من الأشياء لكان لا يخلو من أن يكون يشبهه من كل جهاته ، أو يشبهه من بعض جهاته . فان كان يشبهه من كل جهاته وجب ان يكون محدَثاً من كل جهاته . وان كان يشبهه من بعض جهاته وجب أن يكون محدثاً مثله من حيث اشبهه ، لأن كل مشتبهين حكمهما واحدٌ فيما اشتبها فيه . ويستحيل أن يكون المحدَث قديماً والقديم محدَثاً . وقد قال تعالى وتقدس : « ليس كمثله شيء » (٤٢ : ١١) ، وقال تعالى وتقدس : « ولم يكن له كفؤاً أحد » (١١٢ : ٤) .

وأما الأصل بأن للجسم نهاية ، وأن الجزء لا ينقسم ، فقوله عز وجل اسمه : « وكل شيء أحصيناه في إمام مبين » (٣٦ : ١٢) . ومحالٌ احصاء ما لا نهاية له ، ومحالٌ ان يكون الشيء الواحد ينقسم [الى غير نهاية] ، لأن هذا يوجب ان يكونا شيئين ، وقد اخبر أن العدد وقع عليهما .

وأما الأصل في أن المحدث يجب أن يتأتى له الفعل نحو قصده واختياره ،

---

١ الاورق : الذي لونه لون الرماد ، الرماد .

٢ نزع الولد أباه ، والى أبيه : أشبهه .

وتنتفي عنه كراهيته ، فقوله تعالى : « أفرأيتم ما تمنون ؟ أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ؟ » (٥٦ : ٥٨ – ٥٩) فلم يستطيعوا أن يقولوا بحجة أنهم يخلقون مع تمنيهم الولد فلا يكون مع كراهيته له . فنبههم أن الخالق هو من تتأتى منه المخلوقات على قصده .

* * *

وأما أصلنا في المناقضة على الخصم في النظر فمأخوذ من سنة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم . وذلك تعليم الله عزّ وجل اياه حين لقي الحبر السمين فقال له : « نشدتك بالله ! هل تجد فيما أنزل الله تعالى من التوراة أن الله تعالى يبغض الحبر السمين ؟ » فغضب الحبر حين عيره بذلك ، فقال : « ما أنزل الله على بشر من شيء » (٦ : ٩١) فقال الله تعالى : « قُلّ مَنْ أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً » الآية (٦ : ٩١) . فناقضه عن قرب ، لأن التوراة شيء ، وموسى بشر ، وقد كان الحبر مقراً بأن الله تعالى أنزل التوراة على موسى . وكذلك ناقض الذين زعموا أن الله تعالى عهد اليهم أن لا يؤمنوا لرسول حتى يأتيهم بقربان تأكله النار ، فقال تعالى : « قُلْ قد جاءكم رُسُلٌ مِنْ قبلي بالبيّنات وبالذي قلتم ، فلِمَ قتلتموهم ان كنتم صادقين ؟ » (٣ : ١٨٣) فناقضهم بذلك وحاجّهم .

وأما أصلنا في استدراكنا مغالطة الخصوم فمأخوذ من قوله تعالى : « انكم وما تعبدون من دون الله حَصَبُ جهنم أنتم لها واردون » الى قوله « ... لا يسمعون » (٢١ : ٩٨ – ١٠٠) فإنها لما نزلت هذه الآية بلغ ذلك عبد الله بن الزبعرى وكان جدلاً خَصِماً ، فقال : « خصمت محمداً ورب الكعبة » . فجاء الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم – فقال : « يا محمد ! ألست تزعم أن عيسى وعزيراً والملائكة عُبِدوا ؟ » فسكت النبي – صلى الله عليه وآله وسلم – لا سكوت عيّ ولا منقطع [بل]

تعجباً من جهله ، لأنه ليس في الآية ما يوجب دخول عيسى وعزير والملائكة فيها لأنه قال : « وما تعبدون » ولم يقل : « وكل ما تعبدون من دون الله » . وانما أراد ابن الزبعرى مغالطة النبي – صلى الله عليه وآله وسلم – ليوهم قومه أنه قد حاجّه . فأنزل الله عز وجل : « ان الذين سبقت لهم منّا الحُسْنى » (٢١ : ١٠١) يعني من المعبودين « أولئك عنها مُبْعدون » . فقرأ النبي – صلى الله عليه وآله وسلم ذلك ، فضجوا عند ذلك لئلاّ يتبيّن انقطاعهم وغلطهم فقالوا : « آلهتنا خيرٌ أم هو ؟ » يعنون عيسى ؛ فأنزل الله تعالى : « ولمّا ضُرِب ابنُ مريم مثلاً اذا قومك منه يَصِدّون » إلى قوله :« خَصِمون »(٤٣ : ٥٧ – ٥٨).

وكل ما ذكرناه من الآي أو لم نذكره أصلٌ وحجة لنا في الكلام فيما نذكره من تفصيل ، وان لم تكن مسألة معيّنة في الكتاب والسُّنة ، لأن ما حدث تعيينه من المسائل العقليات في أيام النبي – صلى الله عليه وآله وسلم – والصحابة قد تكلموا فيه على نحو ما ذكرناه.

* * *

والجواب **الثالث** أن هذه المسائل التي سألوا عنها قد علمها رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم – ولم يجهل منها شيئاً مفصّلاً غير أنها لم تحدث في أيامه معيّنة فيتكلم فيها أو لا يتكلم فيها ، وان كانت أصولها موجودة في القرآن والسُّنّة . وما حدث من شيء فيما له تعلق بالدين من جهة الشريعة فقد تكلموا فيه وبحثوا عنه وناظروا فيه وجادلوا وحاجُّوا كمسائل العَول[1] والجدّات من مسائل الفرائض وغير ذلك من الأحكام ،

---

[1] العول عند أهل الفرائض (التركات) : نقيض الرد ، وهو أن ترتفع السهام وتزيد ، فتعول المسئلة الى سهام الفريضة فيدخل النقصان على أهلها بقدر حصصهم ، كأنها مالت عليهم فنقصتهم . وتقول : عالت الفريضة ، أي : ارتفع حسابها وزادت سهامها فنقصت الانصباء وتقول : عُلْتُ الفريضة : أي زدتها : يتعدى ولا يتعدى .

وكالحرام والبائن والبتّة و « حبلك على غاربك » ، وكالمسائل في الحدود والطلاق مما يكثر ذكرها مما قد حدثت في أيامهم ولم يجىء في كل واحدة منها نصّ عن النبي — صلى الله عليه وآله وسلم — لأنه لو نصّ على جميع ذلك ما اختلفوا فيه وما بقي الخلاف الى الآن .

وهذه المسائل ، وان لم يكن في كل واحدة منها نص عن رسول الله — صلى الله عليه وآله وسلم — فانهم ردّوها وقاسوها على ما فيه نص من كتاب الله تعالى والسّنة واجتهادهم . فهذه أحكام حوادث الفروع ، ردّوها الى أحكام الشريعة التي هي فروع لا تستدرك أحكامها الا من جهة السمع والرسل . — فأما الحوادث [1] التي تحدث في الأصول في تعيين مسائل فينبغي لكل عاقل مُسلم ان يردّ حكمها الى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحسّ والبديهة وغير ذلك ، لأن حكْم مسائل الشرع ، التي طريقها السمع ، أن تكون مردودة الى أصول الشرع التي طريقها السمع ؛ وحكْمُ مسائل العقليات والمحسوسات أن يردّ كل شيء من ذلك الى بابه ، ولا تخلط العقليات بالسمعيات ، ولا السمعيات بالعقليات . فلو حدث في أيام النبي — صلى الله عليه وآله وسلم — الكلامُ في خلق القرآن وفي الجزء والطفرة بهذه الألفاظ لتكلم فيه وبيّنه ، كما بيّن سائرَ ما حدث في أيامه من تعيين المسائل ، وتكلم فيها .

ثم يقال (لهم) : النبي صلى الله عليه وآله وسلم — لم يصحّ عنه حديث في أن القرآن غير مخلوق ، أو هو مخلوق . فلم قلتم انه غير مخلوق ؟ فإن قالوا : قاله بعض الصحابة وبعض التابعين — قيل لهم : يلزم الصحابي والتابعيّ مثلُ ما يلزمكم من أن يكون مبتدعاً ضالاً اذ قال ما لم يقله الرسول — صلى الله عليه وآله وسلم .

---

[1] في النص المطبوع : حوادث تحدث ..

فإن قال قائل : فأنا أتوقف في ذلك فلا أقول مخلوق ، ولا غير مخلوق — قيل له : فأنت في توقفك في ذلك مبتدع ضال ، لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم — لم يقل : « إن حدثت هذه الحادثة بعدي توقفوا فيها ولا تقولوا فيها شيئاً » ، ولا قال : « ضَلِّلوا وكفروا من قال بخلقه أو من قال بنفي خلقه » .

وخبرونا : لو قال قائل : إن علم الله مخلوق : أكنتم تتوقفون فيه، أم لا ؟ فإن قالوا : « لا » قيل لهم : لم يقل النبي — صلى الله عليه وآله وسلم — ولا أصحابه في ذلك شيئاً . وكذلك لو قال قائل : هذا ربكم شبعان أو ريان أو مكتس أو عريان أو مقرور أو صفراوي أو مرطوب أو جسم أو عَرَض أو يشمّ الريح أو لا يشمها ، أو هل له أنف وقلب وكبد وطحال ، وهل يحج في كل سنة ، وهل يركب الخيل ، أو لا يركبها ، وهل يغتمّ أم لا ، ونحو ذلك من المسائل — لكان ينبغي ان تسكت عنه لأن رسول الله — صلى الله عليه وآله وسلم— لم يتكلم في شيء من ذلك ولا أصحابه . أو كنت لا تسكت ، فكنت تبين بكلامك أن شيئاً من ذلك لا يجوز على الله عز وجل وتقدس كذا وكذا ، بحجة كذا وكذا .

فإن قال قائل : أسكت عنه ولا أجيبه بشيء ، أو أهجره ، أو أقوم عنه ، أو لا أسلم عليه أو لا أعوده إذا مرض ، أو لا أشهد جنازته اذا مات — قيل له : فيلزمك أن تكون في جميع هذه الصيغ التي ذكرتها مبتدعاً ضالاً ، لأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم — لم يقل : « من سأل عن شيء من ذلك فاسكتوا عنه » ، ولا قال : « لا تسلموا عليه » ، ولا : « قوموا عنه » ولا قال شيئاً من ذلك . فأنتم مبتدعة إذا فعلتم ذلك .

[ويقال لهم :] ولِمَ لم تسكتوا عمن قال بخلق القران ؟ ولم كفّرتموه

ولمَ يردْ عـن النبي – صلى الله عليه وسلم – حديث صحيح في نفي خلْقه وتكفير من قال بخلقه ؟ فإن قالوا : لأن أحمد بن حنبل – رضي الله عنه – قال بنفي خلقه وتكفيرَ من قال بخلقه ، – قيل لهم : ولِمَ لَمْ يسكت أحمد عن ذلك ، بـل تكلم فيه ؟ فإن قالوا : لأن عباس العنبري ووكيعاً وعبد الرحمن بن مهدي وفلاناً وفلاناً قالوا إنه غير مخلوق ومن قال بأنه مخلوق فهو كافر – قيل لهم : ولِمَ لَمْ يسكت اولئك عما سكت عنه (النبي) صلى الله عليه وآله وسلم ؟ فإن قالوا : لأن عمرو ابن دينار وسفيان بن عيينة وجعفر بن محمد – رضي الله عنهم ، وفلاناً وفلاناً قالوا : ليس بخالق ولا مخلوق – قيل لهم : ولِمَ لم يسكت اولئك عن هذه المقالة ولم يقلها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ؟!

فإن أحالوا ذلك على الصحابة أو جماعة منهم ، كان ذلك مكابرةً . فإنه يقال لهم : فلِمَ لم يسكتوا عن ذلك ، ولم يتكلم فيه النبي – صلى الله عليه وآله وسلم – ولا قال : « كفِّروا قائله » ؟ وإن قالوا : لابد للعلماء من الكلام في الحادثة ليعلم الجاهلُ حكْمَها – قيل لهم : هذا الذي اردناه منكم . فلِمَ منعتم الكلام ؟ فأنتم إن شئتم تكلمتم ، حتى إذا انقطعتم قلتم نُهينا عن الكلام ؛ وإن شئتم قلدتم من كان قبلكم بلا حجة ولا بيان. وهذه شهوة وتحكُّم .

ثم يقال لهم : فالنبي – صلى الله عليه وآله وسلم – لم يتكلم في النذور والوصايا ولا في العتق ، ولا في حساب المناسخات ، ولا صنّف فيهـا كتاباً كما صنفه مالك والثوري والشافعي وأبو حنيفة ، فليزمكم أن يكونوا مبتدعة ضُلالاً ، إذ فعلوا ما لم يفعله النبي – صلى الله عليه وآله وسلم . وقالوا بتكفير القائلين بخَلْق القرآن ولم يقله النبي – صلى الله عليه وآله وسلم .

وفيما ذكرنا كفاية لكل عاقل غير معاند[1] » .

* * *

وقد أوردنا هذه الرسالة بتمامها لأنها اول رسالة وصلتنا في هذا الموضوع، ولأن مؤلفها هو أبو الحسن الأشعري ، وهو مَنْ هو في عمق إدراكه وسعة فهمه وجَوْدة تحصيله لمسائل الكلام . ولا محل للتشكيك في صحة نسبتها إليه ، فليس ثم دليل على ذلك ، فضلاً عن ان المذهب الوارد فيها واردٌ في كتاب « اللمع » للأشعري ، ولا داعي للقول بأنها من تصنيف أشعريّ متأخر[2] .

والأشعري ، والأشاعرة بعامة ، يرون أن النظر في معرفة الله واجب شرعاً . وقد بين مذهب الأشاعرة في ذلك الدّواني[3] في شرحه على « العقائد العضدية » فقال : « ويمكن اثباته على مذهب الأشاعرة بأن عبادة الله تعالى واجبة بالاجماع . ولا تتصور العبادة بدون معرفة المعبود . فمعرفة الله تعالى مقدمة الواجب المطلق ، فتكون واجبة . ولما توقفت على النظر يكون النظر أيضاً واجباً . فإن قلت : قد ذهب بعض الأئمة كالامام الغزالي والامام الرازي في بعض تصانيفه إلى ان وجود الواجب بديهي فلا يحتاج الى النظر – قلت : دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل المنع . ولئن سُلّم فالنظر في سائر صفاته من العلم والقدرة والإرادة وغيرها يكون واجباً ، فإنها ليست بديهية بلا ريب . ولعل الحقّ ان النظر إنما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهياً بالنسبة اليه .

---

١ طبعة مكارثي ص ٨٧ – ٩٧ · بيروت ١٩٥٣ بذيل « كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع » تأليف الشيخ الامام أبي الحسن علي بن اسماعيل الاشعري ·

٢ راجع ما يقوله مكارثي في مقدمة نشرته وترجمته ، ص XXVI

٣ شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية (وبهامشه حاشية السيالكوتي ومحمد عبده) ، ص ٦٨ · القاهرة سنة ١٣٢٢ ، المطبعة الخيرية ·

فمن يكون مستغنياً بفطرته عن النظر في بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر فيه . نعــم ، يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من إزالة الشُّبَه وإلزام المعاندين وإرشاد المسترشدين . »

وقد عقد امام الحرمين الجويني (٤١٩ – ٤٧٨ هـ) في كتابه « الشامل[1] » فصلاً لبيان أن النظر والاستدلال واجبان ، قال :

« إن قال قائل : فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع ؟

قلنا : الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى ، مع اتفاقهم على انها من أعظم القُرَب وأعلى موجبات الثواب ... فإذا ثبت الاجماع فــيما قلناه ، وثبت بدلالات العقول أن العلوم المكتسبة يتوقف حصولها على النظر الصحيح ، وما ثبت وجوبه قطعاً فمن ضرورة ثبوت وجوبه وجوبُ ما لا يتوصل إليه إلاّ به » .

---

١ « الشامل في أصول الدين » حـ ١ ، ص ٣٠ – ٣١ · القاهرة سنة ١٩٦٠ – ١٩٦١ · وهي نشرة في غاية الرداءة !

اسباب تسميته بعلم « الكلام »

جمع صاحب « شرح العقائد النسفية[1] » أسباب تسمية علم الكلام بهذا الاسم فقال :

« اعلم ان الاحكام الشرعية منهـا ما يتعلق بكيفية العمل ، وتسمى فرعية وعملية ؛ ومنها مـا يتعلق بالاعتقاد ، وتسمى أصلية واعتقادية . والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام لمـا أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع ولا يسبق إلفهم عند إطلاق الأحكـام إلا إليها . وبالثانية : عـلم التوحيد والصفات ، لما ان ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده .

وقد كانت الأوائل من الصحابة والتابعين — رضوان الله عليهم أجمعين — لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم ، وقرب العهد بزمانه ، ولقلة الوقائع والاختلافات ، وتمكنهم من المراجعة إلى الثقات — مستغنين عن تدوين العِلْمين وترتيبهما أبواباً وفصولاً ، وتقرير مقاصدهما فروعاً وأصولاً ؛ الى ان حدثت الفتن بين المسلمين ، وغلب البغيُ على أئمة الدين ، وظهر اختلاف الآراء ، والميل الى البدع والأهواء ، وكثرت

---

[1] « شرح العقائد » مع عدة حواش ، ص ٥ — ٧ . طبع حجر سنة ١٣٠٤ هـ .

الفتاوى والواقعات ، والرجوع الى العلماء في المهمات . فاشتغلوا بالنظر والاستدلال ، والاجتهاد والاستنباط ، وتمهيد القواعد والأصول ، وترتيب الأبواب والفصول ، وتكثير المسائل بأدلتها ، وايراد الشُّبَه بأجوبتها وتعيين الأوضاع والاصطلاحات ، وتبيين المذاهب والاختلافات .

وسمّوا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بـ « الفقه » ؛ ومعرفة أصول الأدلة إجمالاً في إفادتها الأحكام بـ « أصول الفقه » ، ومعرفة العقائد عن أدلّتها بـ « الكلام » :

١ ـ لأن عنوان مباحثه كان قولهم : الكلام في كذا ، وكذا .

٢ ـ ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثر نزاعاً وجدالاً ، حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن.

٣ ـ ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة .

٤ ـ ولأنه أول ما يجب من العلوم التي تُعلم وتُتَعَلَّم بالكلام ، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك ، ثم خُصّ به ولم يُطْلَق على غيره تمييزاً له .

٥ ـ ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام بين الجانبين ، وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب .

٦ ـ ولأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم .

٧ ـ ولأنه لقوة أدلّته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلامين : هذا هو الكلام .

٨ ـ ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية ، أشدّ العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلاً فيه ، فسُمّي بالكلام المشتق من الكَلْم وهو الجَرح . »

فأي هذه الاعتبارات الثمانية هو الأرجح ؟

قبل ان ندلي برأي نشير الى اعتبار تاسع ذهب إليه أستاذنا الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية[1] » . فهو يرى ان البحث في الشئون الاعتقادية سمي كلاماً وسمي أهله متكلمين لأحد وجهين:

الأول : ما روي عن مالك (المتوفى سنة ١٧٩ هـ - ٧٩٥ م) أنه قال : إياكم والبدع . قيل : يا أبا عبد الله ، وما البدع ؟ قال : أهل البدع الذين يتكلمون في اسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم باحسان ». وما روي عن ابي حنيفة (المتوفى سنة ١٥٠ هـ) من انه قال : « لعن الله عمرو بن عبيد فإنه فتح للناس الطريق الى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام » .

« فالكلام - هكذا يقول الشيخ مصطفى - ضد السكوت، والمتكلمون كانوا يقولون حيث ينبغي الصمت اقتداءً بالصحابة والتابعين الذين سكتوا عن المسائل الاعتقادية لا يخوضون فيها » (ص ٢٦٧) .

والثاني : مأخوذ أيضاً من قول منسوب إلى مالك بن أنس ، ذكره ابن عبد البرّ (المتوفى سنة ٤٦٣ هـ - ١٠٧٠ م) في كتاب[2] « مختصر جامع بيان العلم وفضله » : « كان مالك بن أنس يقول : الكلام في الدين أكرهه . ولم يزل أهل بلدنا -[يقصد المدينة المنورة]- يكرهونه وينهون عنه ، نحو الكلام في رأي جهم والقدر وما أشبه ذلك، ولا أُحِبُّ الكلام إلا فيما تحته عمل . »

« والكلام على هذا مقابل الفعل ، كما يقال : فلان قوّال ، لا فعّال. والمتكلمون قومٌ يقولون في أمور ليس تحتها عمل . فكلامهم نظري لفظي لا يتعلق به فعل ، بخلاف الفقهاء الباحثين في الأحكام الشرعية العملية .

---

١ القاهرة ، الطبعة الاولى سنة ١٩٤٤ ، الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٦ .

٢ ص ١٥٥ .

وعلم الكلام علم يبحث فيما يتصل بالعقائد التي هي شئون غير عملية. وردُّ تسمية هذا العلم بالكلام الى أحـد هذين الوجهين أرجح عندي لمناسبته للواقع : من سبق هذه التسمية للتدوين . أما سائر الوجوه فتجعل التسمية لاحقة لظهورالعلوم وتدوينها » (ص ٢٦٨) .

وهذا الرأي يصحّ لو أننا استطعنا أن نتتبع أول ظهور اللفـظ : « كلام » للدلالة على البحث النظري في العقائد الدينية ، و « متكلم » للدلالة على من يتولى النظر في العقائد الدينية . ولكنه يفترض هذا افتراضاً دون أن يسوق عليه أي دليل . بل الواقع ينقضه :

ذلك ان لواصل بن عطاء كتباً في علم الكلام ذكرتها المصادر المختلفة[١] ، وهو قد توفي في سنة ١٣١ هـ (٧٤٨ ٧٤٩م) وولادته في سنة ٨٠ هـ (٦٩٩ م) ، فهل لقب بلقب متكلم هو أو زميله عمرو بن عبيد (المتوفى سنة ١٤٢هـ — ٧٥٩ — ٧٦٠م) ، وهل عـُدّت أبحاث كليهما في العقائـد « كلاماً » ؟ سيكون معنى هذا ان إطلاق اصطلاح « كلام » و « متكلم » قد ظهر قبل بداية القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلادي) إن صح مـا افترضه الشيخ مصطفى من ان استعمالها كان قبل تدوين العلوم . وهـذا امرٌ لم يثبت .

---

١ ذكر له المقريزي أسماء كتبه التالية : « كتاب المنزلة بين المنزلتين» ، «كتاب الفتيا » ، « كتاب التوحيد » (« الخطط » للمقريزي) ، وذكر له المرتضى في « المنية والامل » (ص ٣٥) اسم « كتاب الالف مسألة في الـرد على المانوية » . وذكر له ابن النديم أسماء الكتب التالية : « أصناف المرجئة » ، « كتاب التوبة » ، كتاب « المنزلة بين المنزلتين » ، كتاب « معاني القرآن » ، كتاب « الخطب في التوحيد والعدل » ، « كتاب ما جرى بينه وبين عمرو ابن عبيد » ، كتاب « السبيل الى معرفة الحق » ، « كتاب فى الدعوة » ، « كتاب طبقات أهل العلم والجهل » (« الفهرست » ص ٢٥١ طبع مصر بغير تاريخ) .

فإذا تأملنا الاعتبارات الثمانية الأخرى وجدنا ان الاعتبار الثاني هــو أوجهها جميعاً ، وهو انه سمي علم الكلام « لأن مسألة الكلام كانت اشهر مباحثه وأكثر نزاعاً وجدالاً ، حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن » .

والواقع أننا لا نكاد نعثر على استعمال « الكلام » بالمعنى الاصطلاحي ولقب « المتكلمين » قبل كتب الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ . وقد عاش في معمعان معركة خلق القرآن . فلهذا نرى ان استعمال هذين الاصطلاحين إنما يرجع إلى النصف الأول من القرن الثالث للهجرة . ولا نجد في كتب الشافعي (المتوفى سنة ٢٠٤ هـ) استعمال هذين الاصطلاحين ؛ مما يجعل وفاته حداً أول لاستعمال اللفظ . ولا بـد أن مسألة خلق القرآن وموقف المعتزلة منها ومعاضدة المأمون ثم المعتصم والواثق لهـم في ذلك الموقف ، ضد موقف ابن حنبل ، وما أدى إليه ذلك من اضطهاد وتعذيب وتنكيل بمن لا يقول بأن القرآن مخلوق ، هو الذي جعل من الضروري ايجـاد تسمية لهذا اللون من البحث ولمن يخوضون فيه .

أما سائر الاعتبارات التي ذُكِرت فهي مماحكات لفظية ، ولا معنى لها.

الفرق الاسلامية

الفرق الاسلامية لا تدخل تحت حصر . والمؤلفون الاسلاميون المتقدمون الذين كتبوا عن الفرق،وبخاصة مَن هم من أهل السنة،أرادوا ان يحصروها استناداً إلى حديث موضوع يُروى عن ابي هريرة ، ومفاده ان النبي قال : « افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة ، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة ، وتفترق امتي على ثلاث وسبعين فرقة » ؛ وثمّ رواية أخرى يظهر فيها الداعي الى وضع الحديث ، وتروى عن عبد الله بن عمرو بن العاص (المتوفى سنة ٦٥ هـ) ، أن النبي قال : « ليأتينّ على أمتي ما أتى على بني اسرائيل : تفرّق بنو اسرائيل على اثنتين وسبعين ملة ، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة ، تزيد عليهم ملة ، كلهم في النار إلا ملة واحدة . قالوا : يا رسول الله : وما الملّة التي تنقلب ؟ قال : ما أنا عليه وأصحابي » .

ولهذا الحديث – بصوره المختلفة – أسانيد كثيرة ، استوفاها الحافظ الزيلعي في تخريج أحاديث « الكشاف » ، وتعدُّد رواته عن النبي : كأنس بن مالك ، وأبي هريرة ، وأبي الدرداء ، وجابر ، وأبي سعيد الخدري ، وأبيّ بن كعب ، وعبد الله بن عمرو بن العاص ، وأبي

أمامة ، وواثلة بن الأسقع ، الخ .

ومع ذلك فلا يمكن ان يكون الحديث صحيحاً للأسباب التالية :

أولاً : ان ذكر هذه الأعداد المحددة المتوالية : ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ــ أمر مفتعل لا يمكن تصديقه ، فضلاً عن ان يصدر مثله عن النبي .

ثانياً : انه ليس في وسع النبي أن يتنبأ مقدماً بعدد الفِرَق التي سيفترق اليها المسلمون .

ثالثاً : لا نجد لهذا الحديث ذكراً فيما ورد لنا من مؤلفات من القرن الثاني، بل ولا الثالث الهجري ، ولو كان صحيحاً لورد في عهد متقدم .

ورابعاً : أعطت كل فرقة لختام الحديث الرواية التي تناسبها : فأهل السنة جعلوا الفرقة الناجية هي أهل السنة ، والمعتزلة جعلوها فرقة المعتزلة ، وهكذا .

وقد ظهر التعسف البالغ لدى مؤرخي الفرق في وضعهم فروقاً وأصنافاً داخل التيارات الرئيسية حتى يستطيعوا الوصول الى ٧٣؛ وفاتهم ان افتراق المسلمين لم ينته عند عصرهم ، وأنه لا بد ستنشأ فرق جديدة باستمرار ، مما يجعل حصرهم هذا خطأً تماماً ، إذ لا يحسب حساباً لما سينشأ بعد ذلك من فِرَق إسلامية جديدة .

* * *

ونحن لغرض الدراسة سنحصر التيارات الأساسية في العقائد الاسلامية في المذاهب التالية :

أ ـ المعتزلة .	د ـ الخوارج .
ب ـ الأشاعرة .	هـ ـ المرجئة .
جـ ـ الشيعة .	و ـ الباطنية .

ويندرج تحت كل واحدة من هذه فرق فرعية عديدة تتميز بفروق دقيقة عن المذهب العام الذي تندرج تحته .

وسنفرد لكل منها قسماً برأسه .

المعتزلـــــة

اسم « المعتزلة »

بعد البحث الشامل المستقصي الذي كتبه نلّينو عن « اصل اسم المعتزلة » وترجمناه في كتابنــا « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » (ص ١٧٣ ـ ٢١٧) ، لا نرانا بحاجة إلى إعادة البحث في هذا الموضوع ، لأنه لم توجد وثائق جديدة تغيّر في النتائج التي وصل اليها . لهذا نجتزىء هنا بايراد النتائج التي انتهى اليها ، وهي :

١ ـ أن اسم المعتزلة ليس مأخوذاً عن فكرة الانفصال عن مذهب أهل السنة والجماعة ؛ وبالتالي لم يكن من وضع أهل السنة بقصد الذم أو السخرية من المعتزلة بوصفهم خارجين على مذهب الجماعة الاسلامية ومنشقين عنها . « وإنما اختار المعتزلة الأولون هذا الاسم ، أو على الأقل تقبلوه بمعنى « المحايدين » أو « الذين لا ينصرون أحد الفريقين المتنازعين (أهل السنة ، والخوارج) على الآخر في المسألة السياسية الدينية الخطيرة ، مسألة « الفاسق » ما حكمه : هل هو كافر مخلّد في النار كما يقول الخوارج، أو هو مؤمن يعاقَبَ على الكبيرة بقدرها ، أو هو في منزلة بين المنزلتين وهو ما سيقول به المعتزلة ؟

٢ ـ وكانت هذه المسألة من المسائل الخطيرة في الثلث الأول من القرن الثاني للهجرة بسبب المنازعات السياسية والحروب الأهلية التي بدأت مع

الصراع بين عليّ ومعاوية عـلى الخلافة ، « فمن الطبيعي أن يكون اسم المعتزلة قد أخذ عن لغة السياسة في ذلك العصر . فكان المعتزلة الجُدُد المتكلمون في الأصل استمراراً ، في ميـدان الفكر والنظر ، للمعتزلة السياسيين أو العمليين » ، وهم الذين وقفوا موقف الحياد في النزاع بين أنصار علي ومعاوية ثم بين أنصار ذرية علي والخلفاء الأمويين من بعد .

٣ ـ « وكانت الجماعة الأولى من المعتزلة المتكلمين تشمل على وجه الاحتمال أشخاصاً اختلفت آراءهـم حول بعض المسائل الدينية الأخرى ، حتى إنه في القرن الأول وأوائل القرن الثاني كانت بعض المسائل الدينية (مثلُ الجبر والاختيار) غير واضحة المعـالم والحدود ، ولم يكن من المستطاع القطعُ بأيّ الآراء المتعارضة يجب اعتباره من أقوال أهل السُّنّة أو أقوال غيرهم . فلم يكن الاجماع قد تم بعدُ في هذا الباب بطريقـة قطعية .

٤ ـ «فكان اسم المعتزلة المتكلمين في الأصل يشير إذاً إلى النقطـة الوحيدة المميّزة لمذهبهم عن مذهب أهل السُّنّة والجماعة . وهذه النقطة قد فقدت أهميتها من بعد انقضاء الحروب الأهلية بالنسبة لمسائل الخلاف الدينية الاخرى ، التي رسخت شيئاً فشيئاً ، وطغت على تلك النقطة من جرّاء ردّ الفعل المتزايد ضد ثبات مذهب أهل السُّنّة ورسوخه (القدرة، الصفات ، خلق القرآن ، العقل والنقل) . أو بعبارة أخرى : كـانت هذه التسمية تسمية جزئية في وقت من الاوقات ، مثل التسميات الأخرى التي اتخذهـا المعتزلة من بعد أحياناً للدلالة على بعض النقط الخاصة في تعاليمهم ــ دلالةً خاصة و مثل « القدرية » ، « العدلية » ، « الموحِّدة » (مشيرين بذلك الى مذاهبهم في القدر وفي العدل وفي التوحيد ــ عـلى الترتيب) .

٥ ــ « لعل ذكرى الأصل الحقيقي لاسم المعتزلة قدبدأت تضعف في

النصف الثاني من القرن الثاني . وعلى هذا النحو اعتقد الكثيرون ، حتى من بين المعتزلة أنفسهم ، شيئاً فشيئاً ان هــذا الاسم يدلّ على انهم « انشقّوا » على أهل السُّنّة والجماعة ، وأن هؤلاء هم الذين اخترعوه . وقليل من الكتّاب هم الذين أبقوا على السبب الأصلي في هذه التسمية .

٦ ــ « وأخيراً نستخلص انه ليس بصحيح ان المعتزلة كانوا في الاصل فرعاً أو استمراراً للقدرية في القرن الأول ، وأن نقطة ابتدائهم كانت مذهب الاختيار وحرية الإرادة[1] » .

---

١ عبد الرحمن بدوي : « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ص ١٩٠ ــ ص ١٩٢ . ط ٣ ، القاهرة سنة ١٩٦٥ .

مدارس المعتزلة

يمكن تقسيم المعتزلة إما بحسب الطبقات ، كما فعل ابن المرتضى في « المنية والأمل » إذ قسّمهم إلى طبقات تاريخية يتبع بعضها بعضاً عددها اثنتا عشرة طبقة ، على النحو التالي :

الطبقة الاولى : وقد أدرج فيها الخلفاء الراشدين الأربعة : علي ، أبو بكر ، عمر ، عثمان على هذا الترتيب لأن مؤلفه شيعي زيدي . ثم عبد الله بن العباس ، وعبد الله بن مسعود وغيرهم كعبد الله بن عمرو وأبي الدرداء وأبي ذر الغفاري وعبادة بن الصامت .

وواضح أن إدراج هؤلاء ضمن المعتزلة إنما قصد به بيان ان المعتزلة هي اتقى الفرق وأبرّها (« المنية والأمل » ص ٢ س١١ — س١٢) .

الطبقة الثانية : الحسن ، والحسين ابنا علي بن أبي طالب ، ومحمد ابن الحنفية بن علي بن أبي طالب ؛ ومن التابعين : سعيد بن المسيّب ، وطاووس اليماني ، وأبو الأسود الدؤلي ، وأصحاب عبد الله بن مسعود وهم علقمة والأسود وشريح وغيرهم .

الطبقة الثالثة : من ذرية علي : الحسن بن الحسن ، وابنه عبد الله ابن الحسن وأولاده : النفس الزكية وغيره ؛ وأبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، ومحمد بن علي بن عبد الله بن عباس ، وزيد بن

علي . ثم محمد بن سيرين بن محمد ، والحسن بن أبي الحسن البصري ، سيد التابعين .

الطبقة الرابعة : غيلان بن مسلم الدمشقي ، واصل بن عطاء ، عمرو ابن عبيد بن باب ، مكحول بن عبد الله ؛ قتادة بن دعامة السدوسي ؛ صالح الدمشقي ، صاحب غيلان ؛ بشير الرحال .

وبهذه الطبقة يبدأ مذهب المعتزلة الحقيقي بالمعنى الفنيّ الاصطلاحي .

الطبقة الخامسة : عثمان بن خالد الطويل ، استاذ أبي الهذيل ؛ حفص ابن سالم ؛ القاسم بن السعدي ، عمرو بن حوشب ، قيس بن عاصم ، عبد الرحمن بن مرة وابنه الربيع ، الحسن بن ذكوان . وأصحاب عمرو ابن عبيد وهم : خالد بن صفوان ، حفص بن القوّام ، صالح بن عمرو ، الحسن بن حفص بن سالم ، بكر بن عبد الأعلى ، ابن السمّاك ، عبد الوارث بن سعيد ، وأبو غسان ، وبشر بن خالد ، عثمان بن الحكم ، سفيان بن حبيب ، طلحة بن زيد ، ابراهيم بن يحيى المدني .

الطبقة السادسة : أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدي ؛ أبو اسحاق ابراهيم بن سيّار النظّام ؛ أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي ؛ مُعَمّر بن عبّاد السلمي ؛ أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصمّ ؛ أبو شمر الحنفي ؛ اسماعيل بن ابراهيم أبي عثمان الادمي ؛ أبو مسعود عبد الرحمن العسكري ، أبو خلَدة ؛ أبو عامر الأنصاري ؛ عمرو بن فائد ؛ موسى الأسواري ؛ هشام بن عمرو الفوطي .

وهذه الطبقة السادسة أعظم الطبقات وأحفلها بأساطين المعتزلة ، وتمثل أوج مذهب الاعتزال .

الطبقة السابعة : أبو عبد الله أحمد بن أبي دواد ؛ ثمامة بن الأشرس ؛ عمرو بن بحر الجاحظ ، عيسى بن صبيح (أبو موسى بن المردار ، راهب المعتزلة) ، مويس بن عمران الفقيه ، محمد بن شبيب ، محمد

ابن اسماعيل العسكري ، ابو يعقوب يوسف بن عبد الله بن اسحق الشحام، علي الأسواري ، أبو الحسين محمد بن مسلم الصالحي ، صالحُ قبّة ، الجعفران : جعفر بن حرب ، وجعفر بن مبشّر الثقفي ؛ أبو عمران موسى بن الرقاشي ، عباد بن سليمان ، أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي ، أبو عبد الله الدباغ ، يحيى بن بشر الأرّجاني ، أبو عفّان النظّامي ، من أصحاب النظّام . زرقان ، عيسى بن الهيثم الصوفي ، أبو سعيد أحمد بن سعيد الأسدي .

الطبقة الثامنة : أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجُبّائي ، أبو مجالد أحمد بن الحسين البغدادي ، أبو الحسين الخياط عبد الرحيم بن محمد بن عثمان ، صاحب كتاب « الانتصار » ؛ أبو القاسم عبد الله بن احمد بن محمود البلخي الكعبي ، أبو بكر محمد بن ابراهيم الزبيري ، أبو الحسن أحمد بن عمر بن عبد الرحمن البرذعي ، أبو نصر بن أبي الوليد بن أحمد ابن أبي دؤاد القاضي ، أبو مسلم محمد بن بحر الأصبهاني ، ابن الراوندي، الناشىء عبد الله بن محمد ، وكنيته أبو العباس ، الشاعر ؛ أبو الحسن أحمد بن علي الشطوي ، أبو زفر محمد بن علي المكي ، محمد بن سعيد زنجه .

الطبقة التاسعة : أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، محمد بن عمر الصميري ، أبو عمر سعيد بن محمد الباهلي ، أبو الحسن ابن الحباب ، أبو محمد عبد الله بن العباس الرامهرمزي ، أبو الحسن الاسفندياني ، أبو بكر أحمد بن علي الأخشيد ، أبو الحسن أحمد بن يحيى ابن علي المنجّم ، أبو الحسن بن فرزويه، أبو بكر بن حرب التستري، أبو سعيد الأشروسني ، أبو الفضل الكشي ، أبو الفضل الحجندي ، أبو حفص القرميسيني ، أبو علي البلخي ، أبو القاسم العامري ، أبو بكر الفارسي ، أبو بكر محمد بن ابراهيم المقانعي الرازي ، أبو محمد بن حمدان ، أبو عثمان العسّال ، أبو مسلم النقاش ، الحسن بن موسى

النوبختي ، من الشيعة .

الطبقة العاشرة : أبو علي بن خلاّد ، أبو عبد الله الحسين بن علي البصري ، أبو اسحق بن عيّاش ، أبو القاسم السيرافي ، أبو عمران السيرافي ، أبو بكر بن الاخشيد (وقد مرّ ذكره في الطبقة التاسعة) ، أبو الحسين الازرق ، أبو الحسين الطوائفي البغدادي ، أحمد بن أبي هاشم ، من أولاد أبي هاشم بن أبي علي الجبائي ؛ اخت أبي هاشم ، بنت أبي علي الجبائي ؛ أبو الحسن بن النجيح ، من بغداد ، أبو بكر البخاري ، أبو محمد العبدكي ، أبو حفص المصري ، أبو عبد الله الحبشي ، أبو الحسن علي بن عيسى ، الخالدي ، من البصرة ؛ محمد بن زيد الواسطي ، أبو الحسين بن علي ، من أهل نيسابور ؛ أبو القاسم بن سهلويه .

وتلك الطبقات العشر هي التي ذكرها القاضي عبد الجبار ورتّبها ، ثم جاء الحاكم فأضاف طبقتين هما الحادية عشرة والثانية عشرة .

الطبقة الحادية عشرة : قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد ابن عبد الجبار الهمداني ، أبو عبد الله الداعي محمد بن الحسن بن القاسم ابن الحسن بن عبد الرحمن بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب ، أبو العباس الحسني ، الإمام المؤيد بالله ، أخوه الامام أبو طالب ، يحي بن محمد العلوي ، أبو أحمد بن أبي علان ، أبو اسحق النصيبيني ، أبو يعقوب البصري البستاني ، الاحدب أبو الحسن ، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن حنيف ، أبو الحسين بن حاني ، أبو الحسن القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني ، الصاحب الكافي ، أبو نصر اسماعيل ابن حماد الجوهري ، وهو إمام اللغة ومصنّف « الصحّاح » .

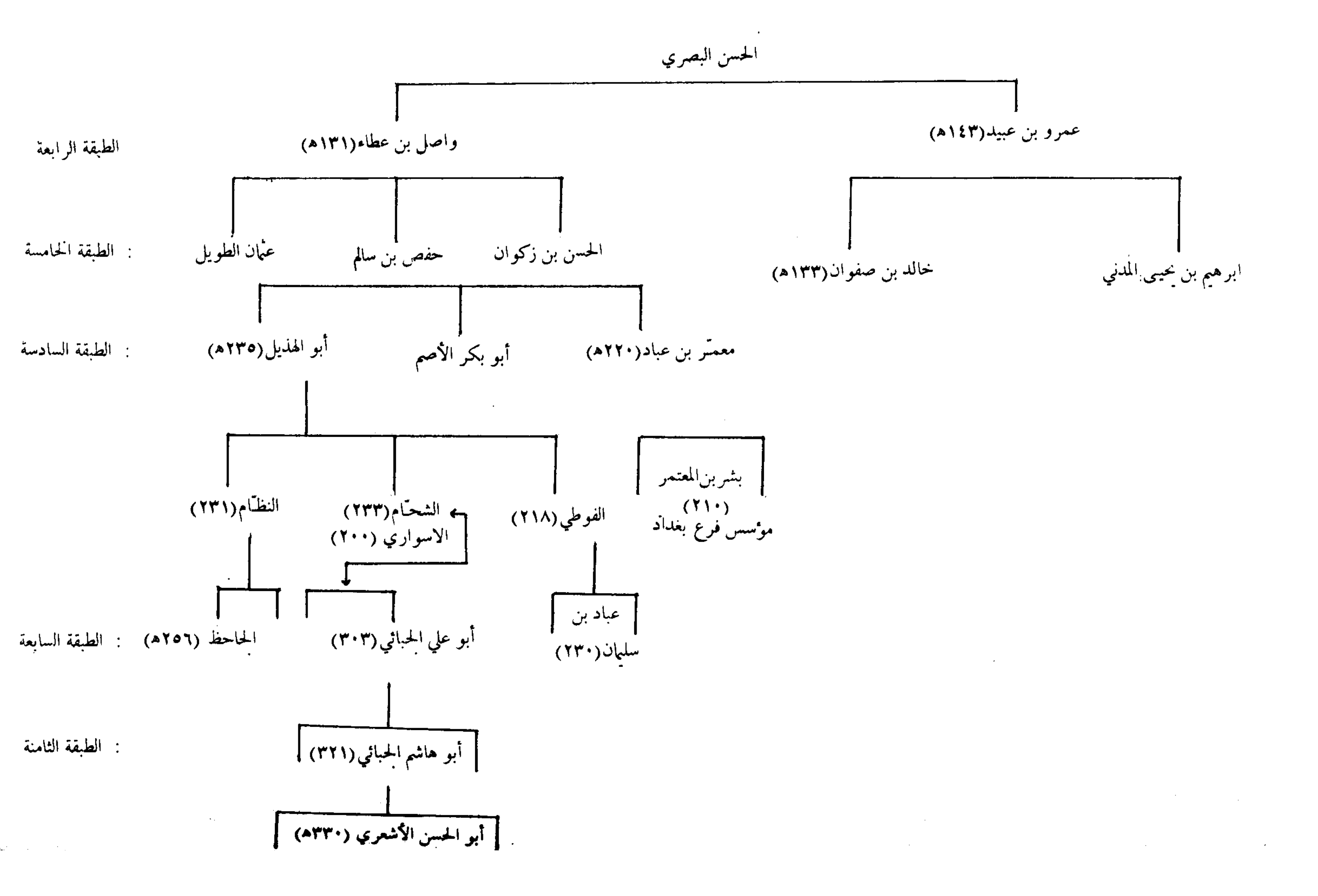
الطبقة الثانية عشرة : أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري ، صاحب « ديوان الاصول » ؛ أبو محمد عبد الله بن سعيد اللبّاد ، الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي ، الامام الحسن الحقيني ،

الناصر والداعي النازلان بآمـل ، أبو جعفر الناصر الصغير ، أبو القاسم البستي اسماعيل بن أحمد، أبو الفضل العباس بن شروين ، أبو القاسم الميزوكي أحمد بن علي ، أبو محمد الخوارزمي ، أبو الفتح الأصفهاني ، أبو الحسن الرفّاء ، القاضي أبو بشر الجرجاني ، زيد بن صالح ، أبو حامد أحمد ابن محمد بن اسحاق النجّار ، أبو بكر الرازي ، أبو حاتم الرازي ، أبو بكر الدِّينوري ، أبو الفتح الصفّار ، أبو الفتح الدماوندي ؛ أبو الحسن الكرماني ، أبو الفضل الجلودي ، أبو القاسم بن ميكا ، ابو عاصم المروزي، أبو نصر ، من مرو ، أبو الحسن الخطاب ، أبو طالب بن أبـي شجاع، من آمل ؛ أبو الحسين البصري ، محمد بن علي صاحب « المعتمد » في أصول الفقـه ؛ محمود بن الملاحمي ، البخاري أبو طاهر عبد الحميد بن محمد ، السمّان أبو سعيد ، أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه ، وهو تلميذ القاضي عبد الجبار ، أبو عمرو القاشاني ، علي الطالقاني ، أبو محمـد الزعفراني .

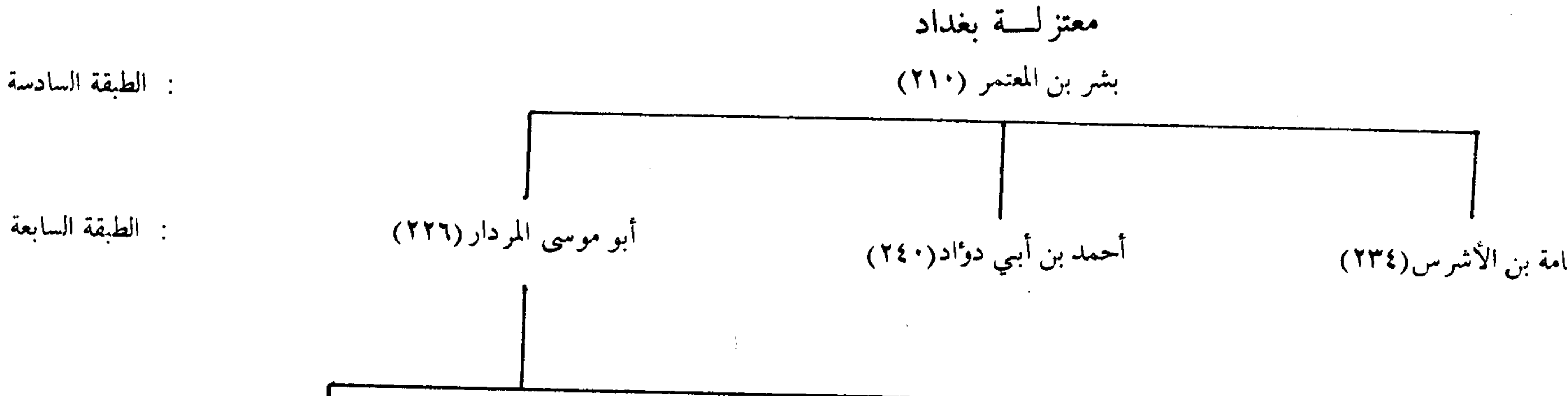
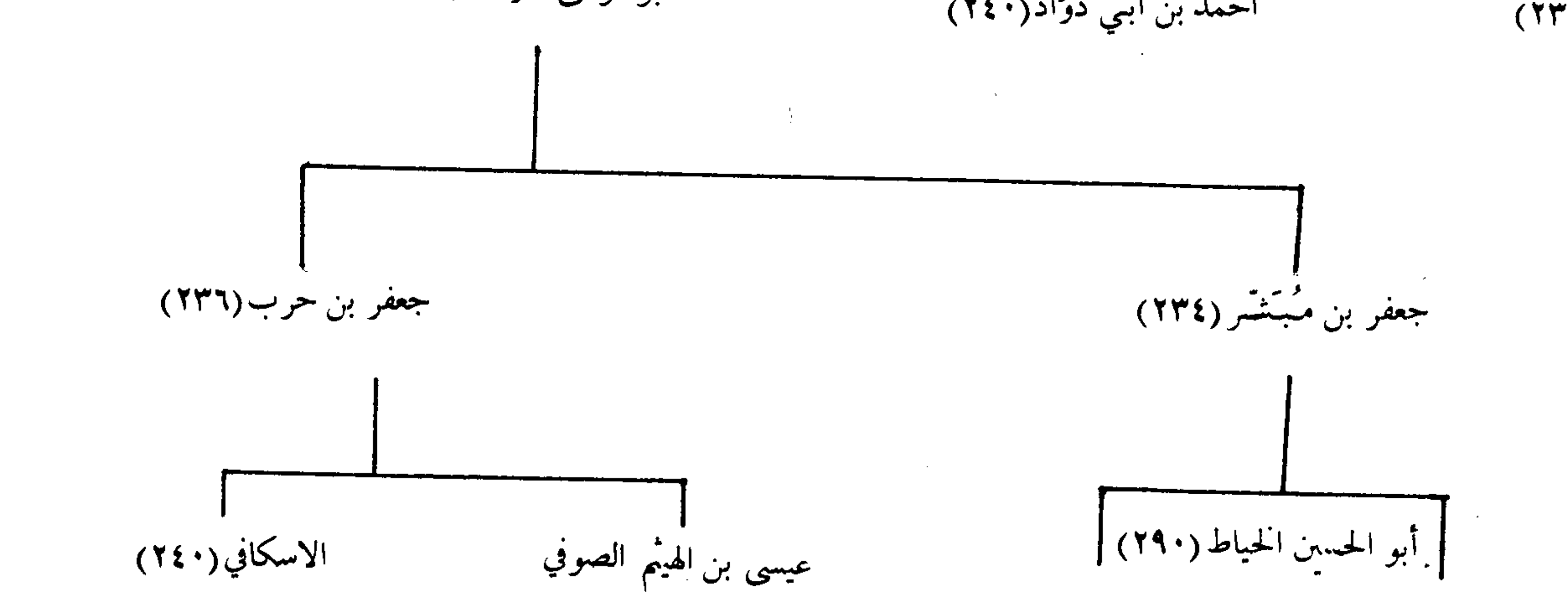
* * *

وهذه الطبقات قد روعي فيها الترتيب التاريخي ، وكثيراً مـا تكون الصلة بين أعضاء الطبقة الواحدة صلة تلمذة .

كما يمكن تقسيم المعتزلة الى قسمين كبيرين : معتزلة البصرة ، ومعتزلة بغداد ، ويكوّنان التيارين الرئيسين في مذهب الاعتزال . وهـذا التقسيم يعتمد على فوارق مذهبية . وهاك جدولاً :



الحسن البصري
عمرو بن عبيد(١٤٣هـ)
واصل بن عطاء(١٣١هـ)
الطبقة الرابعة
ابرهيم بن يحيى المدني
خالد بن صفوان(١٣٣هـ)
الحسن بن زكوان
حفص بن سالم
عثمان الطويل
الطبقة الخامسة :
معمّر بن عباد(٢٢٠هـ)
أبو بكر الأصم
أبو الهذيل(٢٣٥هـ)
الطبقة السادسة :
بشر بن المعتمر
(٢١٠)
مؤسس فرع بغداد
الفوطي(٢١٨)
الشحّام(٢٣٣)
الاسواري (٢٠٠)
النظّام(٢٣١)
عباد بن
سليمان(٢٣٠)
أبو علي الجبائي(٣٠٣)
الجاحظ (٢٥٦هـ)
الطبقة السابعة :
أبو هاشم الجبائي(٣٢١)
الطبقة الثامنة :
أبو الحسن الأشعري (٣٣٠هـ)



معتزلـــة بغداد
بشر بن المعتمر (٢١٠)
: الطبقة السادسة
أبو موسى المردار (٢٢٦)
أحمد بن أبي دؤاد (٢٤٠)
امة بن الأشرس (٢٣٤)
: الطبقة السابعة
جعفر بن حرب (٢٣٦)
جعفر بن مُبَشّر (٢٣٤)
الاسكافي (٢٤٠)
عيسى بن الهيثم الصوفي
أبو الحسين الخياط (٢٩٠)
أبو القاسم البلخي الكلبي (٣١٩)
: الطبقة الثامنة

ما اتفقت عليه المعتزلة

تورد كتب الفِـرَق بيانـاً لما اتفقت فيه المعتزلة .

ا ـ فالشهرستاني [1] يقول :

« الذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد :

١ ـ القول بأن الله تعالى قديم ، والقِـدَم أخص وصف ذاته . ونفوا الصفات القديمة أصلاً ، فقالوا : هو عالم بذاته ، قادر بذاته ، حيّ بذاته ـ لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ، ومعان قائمة ؛ لأنه لو شاركته الصفـات في القِـدَم ـ الذي هو أخص الوصف ـ لشاركته في الإلهية .

٢ ـ واتفقوا على أن كلامه محدَث مخلوق في محل ، وهو حرف وصوت كُتِب أمثالُه في المصاحف حكايات عنه . فأيّما وجد في المحل عرض فقد فني في الحال .

٣ ـ واتفقوا على أن الارادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته ، لكن اختلفوا في وجوه وجودها ومحامل معانيها ، كما سيأتي .

---

١ « الملل والنحل » للشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ ، بهامش « الفصل في الملل والاهواء والنحل » لابن حزم ، جـ ١ ص ٥٥ ـ ٥٧ .

٤ – واتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار ، ونفي التشبيه عنه من كل وجه : جهةً ومكاناً وصورةً وتحيزاً وانتقالاً وزوالاً وتغيراً وتأثراً . وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها ، وسموا هذا النمط **توحيداً** .

٥ – واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله : خيرها وشرّها ، مستحقٌّ على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة ، والربُّ تعالى مُنزَّه أن يضاف اليه شرّ وظلم وفعل هو كفر ومعصية ، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً ، كما لو خلق العدل كان عادلاً .

٦ – واتفقوا على أن الحكيم لا يفعل الا الصلاح والخير ، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد . وأما الأصلح واللطف ففي وجوبه خلاف عندهم . وسمّوا هذا النمط **عدلاً** .

٧ – واتفقوا على أن المؤمن اذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض . والتفضلُ معنى آخر وراء الثواب . واذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار ، لكن يكون عقابه أخفّ من عقاب الكفار . وسموا هذا النمط **وعداً ووعيداً** .

٨ – واتفقوا على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع . والحَسَن والقبيح يجب معرفتها بالعقل . واعتناقُ الحَسَن واجتناب القبيح واجب كذلك ، وورود التكاليف ألطافٌ للباري تعالى أرسلها الى العباد بتوسط الأنبياء – عليهم السلام – امتحاناً واختباراً « ليهلك مَنْ هَلَكَ عن بيّنة ويحيا مَنْ حَيَّ عن بيّنة » (الأنفال : ٤٢)

٩ – واختلفوا في الامامة والقول فيها نصّاً ، واختياراً : كما سيأتي عند مقالة كل طائفة »

ب – وعبد القاهر البغدادي (المتوفى سنة ٤٢٩ هـ/١٠٣٧ م) يقول

في « الفَرْق بين الفِرَق [1] » بعد أن ذكر أن المعتزلة ينقسمون الى ٢٢ فرقة :

« يجمعها كلها في بدعتها أمور :

١ — منها : نفيها كلها عن الله — عز وجل — صفاته الأزلية ، وقولُها بأنه ليس لله عز وجل علم ، ولا قدرة ، ولا حياة ، ولا سمع ، ولا بصر ، ولا صفة أزلية . وزادوا على هذا بقولهم : ان الله تعالى لم يكن له في الأزل اسمٌ ولا صفة .

٢ — ومنها : قولهم باستحالة رؤية الله عز وجل بالأبصار ؛ وزعموا أنه لا يَرَى نفسَه ، ولا يراه غيرُه . واختلفوا فيه : هل هو راءٍ لغيره ، أم لا ؟ فأجازه قومٌ منهم ، وأباه قوم آخرون منهم .

٣ — ومنها : اتفاقُهم على القول بحدوث كلام الله عز وجل ، وحدوث أمره ونهيه وخبره ، وكلهم يزعمون أن كلام الله — عز وجل — حادثٌ ، وأكثرهم اليومَ يسمون كلامه مخلوقاً .

٤ — ومنها : قولهم جميعاً بأن الله تعالى غيرُ خالقٍ لأكساب الناس ، ولا اشيء من أعمال الحيوانات . وقد زعموا أن الناسَ هم الذين يقدرون (على) أكسابهم ، وأنه ليس لله — عز وجل — في أكسابهم ولا في أعمال سائر الحيوانات صُنْعٌ وتقدير . ولأجل هذا القول سماهم المسلمون : « قدرية » .

---

١ « الفرق بين الفرق » لعبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي المتوفى عام ٤٢٩هـ / ١٠٣٧ م . نشره محمد محيي الدين عبد الحميد ، بدون تاريخ ، ص ١١٤ — ١١٦ .

٥ — ومنهـا : اتفاقهم على دعواهم في الفاسق [١] من أمة الإسلام بالمنزلة بين المنزلتين ، وهي أنه فاسق ، لا مؤمن ولا كافر . ولأجل هذا اسماهم المسلمون « **معتزلة** » لاعتزالهم قولَ الأمة بأسرها

٦ — ومنها قولهُم ان كل ما لم يأمر الله تعالى به أو نهى عنه من أعمال العباد لم يشأ الله شيئاً منها .

وزعم الكعبيّ في « مقالاته » أن المعتزلة اجتمعت على أن الله عز وجل : شيء لا كالأشياء ، وأنه خالق الأجسام والأعراض ، وأنه خلَقَ كل ما خلقه لا من شيء ، وعلى أن العباد يفعلون أعمالهم بالقدرة التي خلقها الله سبحانه وتعالى فيهم .

قال : وأجمعوا على أنه لا يغفر لمرتكبي الكبائر بلا توبة .

وفي هذا الفصل من كلام الكعبي غلط منه على أصحابه من وجوه :

منها : قوله ان المعتزلة اجتمعت على أن الله تعالى شيء لا كالأشياء . وليست هذه الخاصية لله تعالى وحده عند جميع المعتزلة ، فإن الجُبّائي وابنه أبا هاشم قد قالا : ان كل قدرة محدثة شيء لا كالأشياء ؛ ولم يخصوا ربّهم بهذا المدح .

ومنها : حكايته عن جميع المعتزلة قولها بأن الله عز وجل خالِقُ الأجسام والأعراض . وقد عُلِم أن الأصمّ من المعتزلة ينفي الأعراض كلها ، وأن المعروف منهم بمعتمر يزعم بأن الله تعالى لم يخلق شيئاً من الأعراض ، وأن ثمامة يزعم أن الأعراض المتولدة لا فاعل لها —

---

١ « الفسق بكسر وسكون السين المهملة : في اللغة : عدم اطاعة أمر الله تعالى فيشتمل الكافر والمسلم العاصي ، وفي الشرع : ارتكاب المسلم كبيرة أو صغيرة مع الاصرار عليها . فالمسلم المرتكب للكبيرة أو المصر على الصغيرة يسمى : فاسقا . فبقيد المسلم خرج الكافر ، وبالقيدين الاخيرين خرج العدل » (« كشاف اصطلاحات الفنون ») .

فكيف تصح دعــواه اجماع المعتزلة على أن الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض ، وفيهم من ينكر وجود الأعراض ، وفيهم من يثبت الأعراض ويزعم أن الله تعالى لم يخلق شيئاً منها ، وفيهم من يزعم أن المتولدات أعراضٌ لا فاعل لها ؟ والكعبي — مع سائر المعتزلة — زعموا أن الله تعالى لم يخلق أعمال العباد ، وهي أعراض عند من أثبت الأعراض . فبان غلط الكعبي في هذا الفصل على أصحابه .

ومنها : دعوى اجماع المعتزلة على أن الله خَلَقَ ما خَلَقَ لا من شيء . وكيف يصحّ اجماعهم على ذلك ، والكعبي — مع سائر المعتزلة ، سوى الصالحي — يزعمون أن الحوادث كلها كانت قبل حدوثها أشياء . والبصْريون منهم يزعمون أن الجواهر والأعراض كانت في حال عدمها جواهر وأعراضاً وأشياء . والواجب — على هذا الفصل — أن يكون الله خلق الشيء من شيء ؛ وانمـــا يصح القولُ بأنه خلق الشيء لا من شيء على أصول أصحابنا الصفاتية الذين أنكروا كون المعدوم شيئاً .

+ وأما دعوى اجماع المعتزلة على أن العباد يفعلون أفاعيلهم بالقدرة التي خلقها الله تعالى فيهم فغلطٌ منهم عليه ؛ لأن معمراً منهم زعم أن القدرة فعل لجسم القادر بها ، وليست من فعل الله تعالى ؛ والأصم منهم ينفي وجود القدرة ، لأنه ينفي الأعراض كلها .

وكذلك دعوى اجماع المعتزلة على أن الله سبحـــانه لا يغفر لمرتكبي الكبائر من غير توبة منهم غلط منه عليهم ، لأن محمد بن شبيب البصري ، والصالحي ، والخالدي — هؤلاء الثلاثة من شيوخ المعتزلة ، وهم واقفية في وعيد مرتكبي الكبائر : وقد أجازوا من الله تعالى مغفرة ذنوبهم من غير توبة .

فبان بمـــا ذكرناه غلطُ الكعبي فيما حكاه عن المعتزلة ؛ وصحّ أن المعتزلة يجمعها ما حكيناه عنهم مما أجمعوا عليه . »

* * *

ج – وأبو الحسن الأشعري يورد في « مقالات الاسلاميين » (حـ ١ ص ٢١٦ – ٢١٧ ؛ القاهرة سنة ١٩٥٠) ما اتفقت عليه المعتزلة في أمر التوحيد فيقول :

« أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، وليس بجسم ولا شَبَح ، ولا جثة . ولا صورة ، ولا لحم ، ولا دم ، ولا جوهر ولا عَرَض ، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسّة ، ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ، ولا يتبعض ، وليس بذي أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء ، وليس بذي جهات ، ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجري عليه زمان ؛ ولا تجوز عليه المماسّة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن ، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات . وليس بمحدود ، ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخَلْق بوجه من الوجوه ، ولا تجري عليه الآفات ، ولا تحلّ به العاهات ، وكلُّ ما خطر بالبال وتُصُوِّر بالوهم فغير مشبه له . لم يزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات . ولم يزل عالماً قادراً حياً ، ولا يزال كذلك . لا تراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ولا يُسمع بالأسماع . شيء لا كالأشياء . عالم قادر حيّ لا كالعلماء القادرين الأحياء . وأنه القديم وحده ، ولا قديم غيره ، ولا إله سواه ، ولا شريك له في ملكه ، ولا وزير له في سلطانه ، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخَلْق ما خلق . لم يخلق الخَلْقَ على مثال سبق ؛ وليس خلق شيء بأهون عليه من خَلْق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه . لا يجوز عليه اجترار المنافع ، ولا تلحقه المضار ، ولا يناله

السرور واللذات ، ولا يصل اليه الأذى والآلام . ليس بذي غاية فيتناهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص . تقدّس عن ملامسة النساء ، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء .

فهذه جملة قولهم في التوحيد . وقد شاركهم في هذه الجملة الخوارجُ ، وطوائف من المرجئة وطوائف من الشيعة ، وان كانوا للجملة التي يظهرونها ناقضين ، ولها تاركين » .

* * *

د — ويلخص أحمد بن يحي بن المرتضى (المتوفى سنة ٨٤٠ هـ / ١٤٣٧ م) في كتابه « المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل [١] » ما أجمعت عليه المعتزلة فيقول :

« أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدِثاً قديماً قادراً عالماً حيّـاً لمعان ؛ ليس بجسم ولا عَرَض ولا جوهر ، غنياً واحداً لا يُدْرَك بحاسّة ، عدلاً حكيماً ؛ لا يفعل القبيح ولا يريده ؛ كلّف تعويضاً للثواب ، ومكّن من الفعل وأزاح العلّة ؛ ولا بد من الجزاء ، وعلى وجوب البعثة حيث حَسُنت . ولا بد للرسول — صلى الله عليه وآله — من شرع جديد ، أو احيـاء مندرِس أو فائدة لم تحصل من غيره ؛ وأن آخر الأنبياء محمد صلى الله عليه وآله وسلم ؛ والقرآن معجزة له ؛ وأن الايمان قول ومعرفة وعمل ؛ وأن المؤمن من أهل الجنة .

و (أجمعوا) على المنزلة بين المنزلتين ، وهو ان الفاسق لا يُسَمَّى مؤمناً ولا كافراً ، الا من يقول بالإرجاء : فإنه يخالف في تفسير الإيمان ، وفي المنزلة فيقول : الفاسق يسمّى مؤمناً .

---

١ نشرة سوسنة ديفلد فلزر بعنوان : « كتاب طبقات المعتزلة » ، ص ٧ — ص ٨ . بيروت سنة ١٩٦١ . النشرات الاسلامية ، يصدرها لجمعيـة المستشرقين الالمانية هلموت ريتر وألبرت ديتريش ، جزء ٢١ .

وأجمعوا أن فعل العبد غيرُ مخلوق فيه .

واجمعوا على تولّي الصحابة ؛ واختلفوا في عثمان بعد الأحداث التي أحدثها : فأكثرهم تولاّه وتأوّل له كما مر وكما سيأتي ؛ وأكثرهم على البراءة من معاوية وعمرو بن العاص . وأجمعوا على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . »

الاصول الخمسة

وإذا رجعنا الى كتب المعتزله أنفسهم رأيناهم يجمعون على القول بأصول خمسة ، ويقع الخلاف بينهم في بعض الأمور الجزئية والفرعية .

وهذه الأصول الخمسة هي :

١ ـ التوحيد .

٢ ـ العدل .

٣ ـ الوعد والوعيد .

٤ ـ المنزلة بين المنزلتين .

٥ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المُنْكَر .

على أن الأصلين الرئيسيين هما : التوحيد والعدل . ولهذا فإن القاضي عبد الجبار في كتابه « المغني في أصول الدين » جعلهما أصول الدين . ولكنه في « مختصر الحسنى » قال « ان أصول الدين أربعة : التوحيد والعدل ، والنبوات ، والشرائع . وجَعَلَ ما عدا ذلك من الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ داخلاً في

الشرائع [1] » . ذلك أنه في « المغْني » أرجع النبوات والشرائع الى أصل العدل « لأنه كلام في أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا في بعثة الرسل ، وأن نتعبد بالشريعة ــ وجب أن يبعث ونتعبد ، ومن العدل أن لا يُخِلّ بما هو واجبٌ عليه . وكذلك « الوعد والوعيد » داخل في العدل ، لأنه كلام في أنه تعالى إذا وعد المطيعين بالثواب ، وتوعد العصاة بالعقاب ، فلا بد من أن يفعل ولا يخلِف في وعده ولا في وعيده . ومن العدل أن لا يخلِف ولا يكذب . وكذلك « المنزلة بين المنزلتين » داخل في باب العدل ، لانه كلام في أن الله تعالى إذا علم أن صلاحنا في أن يتعبدنا بإجراء أسماء وأحكام على المكلّفين وجب أن يتعبدنا به ، ومن العدل ان لا يخِلّ بالواجب . وكذا الكلام في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر» . (الكتاب نفسه ، ص ١٢٣) .

وقد تساءل القاضي عبد الجبار عن السبب في الاقتصار على هذه الاصول الخمسة « وأجاب بأن قال : لا خلاف أن المخالفين لنا لا يعْدون أحد هذه الاصول . ألا ترى أن خلاف المُلْحِدة ، والمُعَطِّلة [2] ، والدهرية ، والمشبهة ــ قد دخل في التوحيد؛ــ وخلاف المجبّرة بأسرهم داخل في باب العدل ؛ــ وخلاف المرجئة داخل في باب الوعد والوعيد ؛ــ وخلاف الخوارج داخل تحت المنزلة بين المنزلتين ؛ ــ وخلاف الإمامية داخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . » (الكتاب نفسه ، ص ١٢٤) .

---

١ « شرح الاصول الخمسة » ص ١٢٢ ــ ١٢٣ . القاهرة سنة ١٩٦٥ . وقد أصلحنا النص المطبوع ، لكثرة ما فيه من التحريفات والاغلاط .

٢ المعطلة : هم « الذين يقولون بعدم الاعيان ، وأن العالم لا صانع له ولا مدبر » (« البدء والتاريخ » لمطهر بن طاهر المقدسي ، حـ ١ ص ١٤٣ ــ ١٤٤ ، باريس سنة ١٨٩٩ ، نشرة كلمان هوار) .

ويرى القاضي عبد الجبار – وهو رأي المعتزلة بعامة – أن المخالف في هـذه الأصول الخمسة إما كافر ، أو فاسق ، أو مخطىء : « فمن خالف في التوحيد ، ونفى عن الله تعالى ما يجب إثباته ، وأثبت ما يجب نفيه عنه ، فإنه يكون كافراً .

وأما من خالف العدل ، وأضاف الى الله تعالى القبائح كلها : من الظلم ، والكذب ، وإظهار المعجزات على الكذّابين ، وتعذيب أطفال المشركين بذنوب آبائهم ، والإخلال بالواجب ، فإنه يكفر أيضاً .

وأما من خالف في الوعد والوعيد ، وقال إنه سبحانه وتعالى ما وعد الطيعين بالثواب ، ولا توعّد العاصين بالعقاب ألبتّة ، فإنه يكون كافراً، لأنه ردّ ما هو معلومٌ ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم . والرّادُّ لما هذا حاله يكون كافراً . وكذلك لو قال إنه تعالى وعد وتوعد ، ولكن يجوز أن يخلف في وعيده لأن الخلف في الوعيد كَرَمٌ ، فإنه يكون كافراً ، لإضافة القبيح الى الله تعالى . فإن قال : إن الله تعالى وعد وتوعد ، ولا يجوز أن يخلف في وعده ووعيده ، ولكن يجوز أن يكون في عمومات الوعيد شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى ، فإنه يكون مخطئاً .

وأما من خالف في المنزلة بين المنزلتين فقال : إن حكم صاحب الكبيرة حُكْمُ عَبَدة الأوثان والمجوس وغيرهم فإنه يكون كافراً ، لأنّا نعلم خلافه من دين النبي محمد صلى الله عليه وآله والأمة ضرورةً . فإن قال: حكمه حكم المؤمنين في التعظيم والموالاة في الله تعالى : فإنه يكون فاسقاً، لأنه خرق إجماعاً مصرّحاً به ، على معنى انه أنكر ما يُعْلَم ضرورةً من دين الأمة . فإن قال : ليس حكمه حكم المؤمن ولا حكم الكافر ولكن أسمّيه مؤمناً ، فإنه يكون مخطئاً .

وأما من خالف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً ، وقال

إن الله تعالى لم يكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً ، فإنه يكون كافراً ، لأنه ردّ ما هو معلومٌ ضرورةً من دين النبي صلى الله عليه وآله ودين الأمة . فإن قال : إن ذلك مما ورد به التكليف ، ولكنه مشروط بوجود الإمام ، فإنه يكون مخطئاً . » (ص ١٢٥ — ١٢٦) .

أ ــ التوحيد

والتوحيد في أصل اللغة عبارة عما به يصير الشيء واحداً ، ثم يستعمل في الخبر عن كون الشيء واحداً . « أما في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن الله تعالى واحدٌ لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات : نفياً وإثباتاً ــ على الحد الذي يستحقه ، والاقرار به . ولا بد من اعتبار هذين الشرطين : العلم، والاقرار جميعاً . لأنه لو علم ولم يقرّ ، أو أقر ولم يعلم ، لم يكن موحداً ...

وما يلزم المكلف معرفته من علوم التوحيد هو ان يَعْلم القديم تعالى بما يستحق من الصفات ، ثم يعلم كيفية استحقاقه لها ، ويعلم ما يجب له في كل وقت ، وما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت ، وما يستحقه في وقت دون وقت . ثم يعلم أن مَنْ هذا حاله لا بد من أن يكون واحداً لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات ــ نفياً ، وإثباتاً ــ على الحدّ الذي يستحقه .

أما ما يستحقه من الصفات فهو الصفة التي بها يخالف مخالفةً ويوافق موافقةً لو كان له موافقٌ ــ تعالى عن ذلك ، و (هو) كونه قادراً ، عالماً ، حياً ، سميعاً ، بصيراً ، مدركاً للمُدْرَكات ، موجوداً مريداً ، كارهاً ــ هذا عند أبي هاشم . وأما أبو علي (الجبائي) فإنه لا يثبت تلك الصفة الذاتية .

وأما كيفية استحقاقه لهذه الصفات فاعلم أن تلك الصفة التي يقع بها الخلافُ والوفاق يستحقها لذاته . وهذه الصفات الأربع التي هي كونه : قادراً ، عالماً ، حياً ، موجوداً — لما هو عليه في ذاته . وكونه مدرِكاً لكونه حياً بشرط وجود المُدْرَك ، وكونه مريداً وكارهاً بالإرادة والكراهة المحدثتين الموجودتين لا في محل .

ولا خلاف في هذا بين الشيخين إلاّ في هذه الصفات الأربع : فإن عند أبي عليّ أنه يستحقها القديم تعالى لذاته ، وعند أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته .

وأما ما يجب له في كل حالٍ فهو تلك الصفة الذاتية وهذه الصفات الأربع .

وأما ما يستحيل عليه في كل وقت فهو ما يضادّ هذه الصفات : نحو كونه عاجزاً ، جاهلاً ، معدوماً .

وأما ما يستحقه في وقت دون وقت ، فنحو كونه مُدْرِكاً : فإن ذلك مشروط بوجود المُدْرَك ، — ونحو كونه مريداً وكارهاً ، فإن ذلك يستند الى الإرادة والكراهة الحادثتين الموجودتين لا في محل ...

وقد قسّمَ (أي القاضي عبد الجبار) صفات القديم تعالى في الكتاب قسمة أخرى فقال :

إن صفات القديم — جل وعز — إما أن تكون من باب ما يختص به على وجهٍ لا يشاركه فيه غيره ، نحو كونه قديماً وغنياً ... وإما ان تكون من بابَ ما يشاركه غيره في نفس الصفة ويخالفه في كيفية استحقاقه لها ، نحو كونه قادراً عالماً حياً موجوداً : فإن أحدنا يستحق هذه الصفات كالقديم سبحانه ، إلا أن القديم سبحانه يستحقها لما هوَ عليه في ذاته ، والواحد منا يستحقها لمعانٍ مُحدَثة .

وإما أن تكون من بابَ ما يشاركه غيره في نفس الصّفة وفي جهة

الاستحقاق ، نحو كونه مدركاً ومريداً وكارهاً : فإن القديم تعالى مدرك، لكونه حياً ، بشرط وجود المُدْرَك ، وكذلك الواحد منّا . وكذلك فهو مريد وكاره بالإرادة والكراهية ، وكذلك الواحد منا . إلا أن الفرق بينهما هو أن القديم تعالى حيّ لذاته فلا يحتاج الى حاسّة ، ومريد وكاره بإرادة وكراهة موجودتين لا في محل ، والواحد منا مريد وكاره لمعنيين مُحدثين في قلبه . » (ص ١٢٨ — ١٣١) .

ب — العدل

« العدل : مصدر عَدَل يعدل عدلاً . وقد يُذكر ويراد به الفعل ، ويذكر ويراد به الفاعل . فإذا أريد به الفاعل فذلك على طريق المبالغة لأنه معدول به عما يجري على الفاعلين ، وهو كقولهم للضارب : ضرب، وللصائم : صوم . وله حد اذا استعمل في الفعل ، وحد اذا استعمل في الفاعل . فاذا استعمل في الفعل فمعناه : توفير حق الغير ، واستيفاء الحق منه . وقد قيل في حده أنه : كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به الغير أو ليضره . إلا أن هذا يوجب أن يكون خلق العالم عدلاً من الله يتضمن هذا المعنى ، وليس الأمر كذلك ، بل خلق العالم من الله تعالى تفضُّل.

وأما اذا استُعْمِل في الفاعل فهو : فاعل هذه الأمور .

هذا في أصل اللغة . وأما في اصطلاح المعتزلة فإنه اذا قيل إنه تعالى « عدل » فالمراد به أن أفعاله كلها حَسنة ، وأنه لا يفعل القبيح ، ولا يُخِلُّ بما هو واجب عليه .

« فإن قيل : كيف يصح قولكم إن أفعاله كلها حسنة ، مع أنه هو الفاعل لهذه الصور القبيحة المنكرة ؟ والأصل في الجواب عنه : أنّا

لا نعني أنه يَحْسُنُ من جهة المرأى والمنظر حتى يستحليه كل واحد ، وإنما نريد أنه يَحْسُنُ من جهة الحكمة ، وهذه الصور كلها حَسنة من جهة الحكمة . ولا يمتنع أن يكون الفعل حسناً من جهة المرأى والمنظر، قبيحاً من جهة الحكمة ،كما أنه يكون حسناً من جهة الحكمة ، قبيحاً من جهة المرأى والمنظر، ألا ترى أن أحدنا لو مشى مشية عرجاء في انقاذ محبوس فإن تلك المشية حسنة من جهة الحكمة ، قبيحة من جهة الصورة. وبالعكس من هذا لو مشى مشية حسنة في سعاية بمسلم الى السلطان الجائر، فإنها قبيحة من جهة الحكمة ، حسنة من جهة المرأى والمنظر ...

وأما علوم العدل فهو ان يعلم أن أفعال الله تعالى كلَّها حسنة ، وأنه لا يفعل القبيح ، ولا يخل بما هو واجب عليه ، وأنه لا يكذب في خبره، ولا يجور في حكمه ، ولا يعذّب أطفال المشركين بذنوب آبائهم ، ولا يظهر المعجزة على الكذابين ؛ ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون، بل يُقدِرهم على ما كلفهم ، ويُعلِمهم صِفة ما كلفهم ، ويدلهم على ذلك، ويبين لهم « لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عن بيِّنَةٍ ويحْيا من حَيَّ عن بيِّنةٍ » (الانفال : ٤٢) . وأنه إذا كَلَّف المكلفَ وأتى بما كُلِّف على الوجه الذي كُلِّف فإنه يثيبه لا محالة ، وأنه سبحانه إذا آلم وأسقم فإنما فَعَله لصلاحه ومنافعه ، وإلا كان مُخِلاً بواجب . وأن يعلم أنه تعالى أحسنُ نظراً بعباده منهم لأنفسهم فيما يتعلق بالدين والتكليف – ولا بد من هذا التقييد لأنه تعالى يعاقب العصاة ولو خُيِّروا لما اختاروا لأنفسهم العقوبة، فلا يكون الله تعالى ، والحال هذه ، أحسن نظراً منهم لأنفسهم ؛ وكذلك فإنه ربما يبقى المرء وإن علم من حاله أنه لو اخترمه لاستحق بما سبق منه الثواب وكان من أهل الجنة ، ولو أبقاه لارتدّ وكفر وأبطل جميع ما اكتسبه من الآخرة ؛ ومعلومٌ أنه لو يخير بين التبقية والاخترام لاختار الاخترام دون التبقية. فكيف يكون الله تعالى أحسن نظراً لعباده منهم لأنفسهم والحال هذه ؟! فلا بد من التقييد الذي ذكرناه . فإن قيل :

وهل أطلق أحدٌ ذلك ؟ قلنا : نعم ! البغداديون من أصحابنا لما أوجبوا الأصلح على الله تعالى أطلقوا وقالوا : إنه تعالى أحسن نظراً لعباده منهم لأنفسهم ، وذلك عندنا باطلٌ بما ذكرناه .

ومن علوم العدل أن نعلم أن جميع ما بنا من النعم فمن الله تعالى ، سواء كان من جهة الله تعالى أو جهة غيره . ودخوله في العدل (من جهة) أنه تعالى كلفنا الشكر على جميع ما بنا من النعم ؛ فلولا انها من فعله ، وإلا كان لا يكلفنا ان نشكره عليها أجمع ، لأن ذلك يكون قبيحاً . » (ص ١٣٢ – ١٣٤) .

ج – الوعد والوعيد

الوعد « كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل . ولا فرق بين ان يكون حسناً مُسْتَحقاً ، وبين أن لا يكون كذلك : ألا ترى أنه كما يقال إنه تعالى وعد المطيعين بالثواب ، فقد يقال : وعدهم بالتفضل مع أنه غير مُسْتَحَق – وكذلك يقال : فلان وعد فلاناً بضيافة في وقت يُضَيِّق عليه الصلاة مع أنه يكون قبيحاً ، وهكذا يقال إن أحدنا وعد غيره بتمليكه جميع ما يملكه حتى إنه يُفْقِر نفسه مع أنه يكون قبيحاً ، لقوله تعالى : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كلَّ البسط » (الاسراء : ٢٩) .

وأما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر الى الغير ، أو تفويت نفع عنه في المستقبل . ولا فرق بين أن يكون حسناً مُسْتَحَقاً ، وبين أن لا يكون كذلك : ألا ترى أنه كما يقال : إن الله تعالى توعد العصاة بالعقاب ، قد يقال : توعَّد السلطانُ الغيرَ بإتلاف نفسه وهتك حرمه

ونهب أمواله ، مع أنه لا يُستَحَق ولا يَحسُنُ .

ولا بد من اعتبار الاستقبال في الحدين جميعاً ، لأنه إن نفعه في الحال، أو ضرّه مع القول ، لم يكن واعداً ولا متوعداً .

وأما الكذب فهو كل خبر لو كان له مُخْبِر لكان مَخْبَره لا على ما هو به . وقولنا : لو كان له مخبر ، هو أن في الأخبار ما لا مُخبر له أصلاً ، كالخبر بأن لا ثاني مع الله تعالى ، ولا بقاء ، وغير ذلك .

وأما الخُلف فهو أن يخبر أنه يفعل فعلاً في المستقبل ثم لا يفعله . ثم إن الخلف ربما يكون كذباً ، بأن يخبر عن نفس الفعل ثم لا يفعله ؛ وربما لا يكون كذباً ، بأن يخبر عن عزمه الفعل ثم لا يفعله . ولهذا فإنه لما استحال العزم على الله تعالى ، لم يكن الخُلف في حقه إلا كذباً ، تعالى الله عنه علواً كبيراً .

وأما علوم الوعد والوعيد : فهو أن يعلم أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب ، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة ، ولا يجوز عليه الخُلف والكذب .

والمخالف في هذا الباب : إما أن يخالف في أصل الوعد والوعيد ، ويقول إن الله تعالى ما وعد ولا توعد . وهذا على الحقيقة خلاف في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، لأنا نعلم من دينه ضرورةً أنه وعد وتوعد . أو يقول : إن الله تعالى وعد وتوعد ، ولكن يجوز ان يخلف في وعيده.— فالكلام عليه أن يقال : إن الخلف في حق الله تعالى كذبٌ ، لما تقدم، والكذب قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه ولغناه عنه . وإلى هذا أشار تعالى بقوله : « ما يبدّل القول لديّ وما أنا بظلّام للعبيد » (سورة ق : ٢٩) .

وبعد ، فلو جاز الخلف في الوعيد لجاز في الوعد ، لأن الطريق في الموضعين واحدة . فإن قال : فرقٌ بينهما ، لأن الخلف في الوعيد كرم،

وليس كذلك في الوعد . قلنا : ليس كذلك لأن الكرم من الحسنات ، والكذب قبيح بكل وجه ، فكيف تجعله كرماً ؟!

أو يقول : إن الله تعالى وعد وتوعد ، ولا يجوز عليه الخلف والكذب ولكن يجوز أن يكون في عمومات الوعيد شرط واستثناء لم يبينه الله تعالى. والكلام عليه أن يقال : إن الحكيم لا يجوز ان يخاطبنا بخطاب لا يريد به ظاهره ، ثم لا يبين مراده به لأن ذلك يجري مجرى الإلغاز والتعمية ، وذلك لا يجوز على القديم تعالى . وبعد ، فلو جاز في عمومات الوعيد لجاز في عمومات الوعد ، بل في جميع الخطاب من الأوامر والنواهي ؛ والمعلوم خلافه . فان قيل : فرق بينهما : لأنه أمرنا بموجبات الأمر والنهي ، وعلينا في ذلك تكليف ، وليس كذلك في عمومات الوعيد ، لأنه لا يتعلق بالتكليف . قلنا لهم : إن علينا في عمومات الوعيد تكليفاً كما في غيره من الأوامر والنواهي . ألا ترى أنا قد أمرنا أن نعتقد مخبراتها ولا نعتقد خلافها، فلو كان فيها شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى جرى مجرى الإلغاز والتعمية ، على ما مر . » (ص ١٣٥ — ١٣٧) .

د — المنزلة بين المنزلتين

معنى هذه العبارة في أصل اللغة أنها تستعمل في شيء بين شيئين ينجذب الى كل واحد منهما بشبه . « وأما في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسماً بين الاسمين ، وحكماً بين الحكمين ..

وهذه المسألة تلقب بمسألة الأسماء والأحكام .

وقد اختلف الناس فيها :

فذهب الخوارج الى أن صاحب الكبيرة كافر ،

وذهب المرجئة الى انه مؤمن .

وذهب الحسن البصري إلى انه ليس بمؤمن ولا كافر وإنما يكون منافقاً. وإلى هذا ذهب عمرو بن عبيد ، وكان من أصحابه .

وذهب واصل بن عطاء الى ان صاحب الكبيرة لا يكـون مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً ، بل يكون فاسقاً . وهذا المذهب أخذه عن أبـي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، وكان من أصحابه .

وقد جرت بين واصل بن عطاء وبين عمرو بن عبيد مناظرة في هذا، فرجع عمرو بن عبيد الى مذهبه ، وترك حلقة الحسن ، واعتزل جانباً ، فسموه معتزلياً . وهذا أصل تلقيب أهل العدل بالمعتزلة . » (ص ١٣٧ – ١٣٨) .

وقد رويت هذه المناظرة بين واصل وعمرو بن عبيد على صور مختلفة، أورد أحمد بن يحيى بن المرتضى صورتين منها في كتابه « المنية والأمل » (النشرة المذكورة ، ص ٣٦ – ٣٩) فقال :

« وقد رويت مناظرته (أي عمرو بن عبيد) لواصل في الفاسق على صور مختلفة :

أ – فقيل : قال واصل لعمرو : ألست تزعم أن الفاسق يعرف الله تعالى ، وإنـما خرجت المعرفة من قلبه عند قذفه ؟ فإن قلت : لم يزل يعرف الله – فما حجتك وأنت لم تسمّه منافقاً قبل القذف ؟ وإن زعمت ان المعرفة خرجت من قلبه عند قذفـه – قلنا لك : فلمَ لا أدخلها في القلب بتركه القذف كما أخرجها بالقذف ؟

وقال له : أليس الناس يعرفون الله بالأدلة ، ويجهلونه بدخول الشبهة؟ فأي شبهة دخلت على القاذف ؟

فرأى عمرو لزومَ هذا الكلام ، فقال : ليس بيني وبين الحق عداوة! فقبّله وانصرف ويده في يد واصل ...

ب – وقيل : قال (واصل) : يا أبا عثمان (كنية عمرو بن عبيد) ! لِمَ استحق مرتكب الكبائر اسم النفاق ؟ .

قال (أي عمرو) : لقوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، واولئك هم الفاسقون » (سورة النور : ٤) ثم قال : « إن المنافقين هم الفاسقون » (التوبة : ٦٧) فكان كل فاسق منافقاً ، إذ كان الألف واللام موجودين في باب الفسق .

فقال واصل : أليس الله تعالى قال : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » (المائدة : ٤٥) فعرّف بالألف واللام ؟ وقد قال تعالى في آية أخرى : « والكافرون هم الظالمون » (البقرة : ٢٥٤) فعرّف بالألف واللام كما في القاذف .

فسكت عمرو . ثم قال واصل : ألست تزعم أن الفاسق يعرف الله ؟ وذكر ما قدّمنا ، إلى آخره على ما رويناه .

ثم قال : يا أبا عثمان ! أيمّا أولى أن يُستعمل من أسماء المحدثين : ما اتفقت عليه الفِرقُ من أهل القبلة ، أو ما اختلفت فيه ؟

فقال عمرو : بل ما اتفقت عليه .

فقال : أوليس تجد أهل الفرق على اختلافهم يسمّون صاحب الكبيرة فاسقاً ، ويختلفون فيما عداه من أسمائه : فالخوارج تسميه كافراً وفاسقاً ، والمرجئة تسميه مؤمناً فاسقاً ، والشيعة تسميه : كافر نعمةٍ فاسقاً ، والحَسن (البصري) يسميه منافقاً فاسقاً – فأجمعوا على تسميته بالفسق . فنأخذ بالمتفق عليه ، ولا نسميه بالمختلف فيه ، فهو أشبه بأهل الدين .

فقال عمرو : ما بيني وبين الحق عداوة ، والقول قولك . وأُشهِد من حضر أني تارك ما كنت عليه من المذهب ، قائلٌ بقول أبي حذيفة.

فاستحسن الناس ذلك من عمرو ، إذ رجع من قولٍ كان عليه إلى

قول آخر من غير شغب ، واستدلوا بذلك على ديانته[1] » .

ويرى المعتزلة أن هذه المسألة الرابعة « مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها لأنها كلام في مقادير الثواب والعقاب ، وهذا لا يُعلم عقلاً » . وإنما المعلوم عقلاً أنه إذا كان الثواب أكبر من العقاب ، فإن العقاب مكفَّر في جنبه ؛ وإن كان أقل منه فإنه يكون مُحبطاً في جنب ذلك العقاب . وصار الحال في ذلك كالحال في الشاهد : فإن أحدنا لو أخذ غيره من قارعة الطريق ورباه وخوّله وموّله ، ثم يكسر رأس قلم له ، فان هذه الإساءة تقع مكفَّرة في جنب تلك النعم . وبالعكس من هذا لو أحسن اليه بأن يعطيه ديناراً واحداً ثم يقتل ولده ، فان تلك النعمة تكون مُحْبَطَة في جنب هذه الإساءة . هذا هو الذي يعلم بالعقل . — فأما أن ثواب بعض الطاعات أكبر من ثواب البعض ، أو عقاب بعض المعاصي أعظم من بعض ، فإن ذلك مما لا مدخل للعقل فيه . بل لو خلّينا وقضية العقل ، لجوزنا ان يكون ثواب الإحسان الى الغير بدرهم أعظم من ثواب الشهادتين . وأن يكون عقاب شرب الخمر اعظم من عقاب استحلالها .

فحصل من هذه الجملة ان هذه المسألة مما لا سبيل للعقل فيها ، وإنما هي مسألة شرعية على ما قلناه .

وتحصيل الكلام فيها هو أن نقول :

إن المكلَّف لا يخلو : إما أن يكون من اهل الثواب ، او يكون من أهل العقاب .

فان كان من أهل الثواب ، فلا يخلو : إما أن يكون مستحقاً للثواب

---

[1] قارن هذا بالرواية الواردة في أمالي السيد المرتضى المسماة بـ « الغرر والدرر » حـ ١ ص ١٦٧ — ١٦٨ ، القاهرة سنة ١٩٥٤ ، وفيها رد السيد المرتضى على حجة واصل الثانية الخاصة بالاخذ بما هو مجمع عليه بين الفرق من اسم : الفاسق .

العظيم ، أو مستحقاً لثواب غير ذلك . فان استحق الثواب العظيم ، فلا يخلو : إما أن يكون من البشر ، أو لم يكن . فإن لم يكن من البشر سُمي ملكاً ومُقرّباً الى غير ذلك من الأسماء . وإن كان من البشر فإنه يسمى نبياً ورسولاً ومصطفى ومختاراً أو مبعوثاً ، إلى غير ذلك .

وإن استحق ثواباً دون ذلك ، فانه يسمى مؤمناً براً تقياً صالحاً — إلى ما أشبه ذلك .

وإن كان من أهل العقاب ، فلا يخلو : إما أن يكون مستحقاً للعقاب العظيم ، أو لعقاب دون ذلك . فان استحق العقاب العظيم فانه يسمى كافراً أو مشركاً ، سواء كان ذلك من البشر أو لم يكن .

ثم أنواع الكفر تختلف : فربما يكون تعطيلاً ، وربما يكون تهوداً ، أو تمجّساً ، أو تنصراً ، إلى غير ذلك .

وإن استحق عقاباً دون ذلك ، فانه يسمى فاسقاً ، فاجراً ، ملعوناً — إلى ما شاكله .

فحصل من هذه الجملة أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً ، ولا كافراً ، ولا منافقاً ، بل يسمى فاسقاً . وكما لا يسمى باسم هؤلاء ، فانه لا تجري عليه أحكام هؤلاء ، بل له اسم بين الاسمين ، وحكم بين الحكمين .

والمخالف في هذا الباب لا يخلو إما أن يقول : إن صاحب الكبيرة منافق — وذلك لا وجه له ، لأن النفاق اسم لمن يبطن الكفر ويظهر الإسلام ، وليس هذا حال صاحب الكبيرة ، — أو يقول إنه كافر على ما تقوله الخوارج .

والكلام عليه أن نقول : ما تعني به ؟ أتريد أن حُكمه حكم الكافر حتى لا يُناكح ولا يُورَّث ، ولا يُدفن في مقابر المسلمين ؟ أو تريد أنه يسمى كافراً وإن لم تجر عليه هذه الأحكام ؟ فإن أردت به الأول ، فذلك ساقط ، لأنّا نعلم ضرورةً من دين الأمة أن صاحب الكبيرة لا تجري

عليه هذه الأحكام ، فلا يُمنع عن المناكحة والموارثة والدفن وغيرها . — وإن أردت به الثاني ، فذلك لا يصح أيضاً ، لأن الكفر صار بالشرع إسماً لمن يستحق إجراءَ هذه الأحكام عليه ، فكيف يجوز إطلاقها على من لا يستحقها ؟ !

وإما أن يقول إن صاحب الكبيرة مؤمن ، على ما تقوله المرجئة . والكلام عليه أن نقول : ما تريد به؟ أتريد به أن حكمه حكم المؤمن في المدح والتعظيم والموالاة في الله تعالى ؟ أم تريد أنه يسمى مؤمناً ؟ — فإن أردت به الأول ، فذلك لا يصحّ لأنه خرقُ إجماعٍ مُصرَّح — فإنا نعلم من حال الصحابة ، وخاصة من حال علي بن أبي طالب عليه السلام ، أنهم كانوا لا يعظّمون صاحب الكبيرة ولا يوالونه في الله عز وجل ، بل يلعنونه ويستخفّون به . ولهذا فإن أمير المؤمنين — عليه السلام ! — كان يقول في قنوته : اللهم العن معاوية بن أبي سفيان ، وعمرو بن العاص، وأبا الأعور السلمي ، وأبا موسى الأشعري ! — وإن أردت به الثاني فذلك لا يصح أيضاً ، لأن قولنا «مؤمن» في الشرع اسم لمن يستحق هذه الأحكام المخصوصة ، فكيف يُجرى على من لا يستحقها ؟! » (شرح الأصول الخمسة » ص ١٣٩ — ١٤١) .

هـ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

« الامر هو قول القائل لمن دونه في الرتبة: افعل ، والنهي هو قول القائل لمن دونه : لا تفعل .

وأما المعروف فهو كل فعل عُرِّف فاعلُه حُسْنَه أو دُلَّ عليه. ولهذا

لا يقال في أفعال القديم تعالى : معروف ، لما لم يُعرَّف حُسنها ولا دُل عليه .

وأما المنكر فهو كل ما عُرِّف فاعله قُبْحَه أو دُلّ عليه . ولو وقع من الله تعالى القبيح لا يقال إنه منكر ، لما لم يُعرَّف قبحه ولا دل عليه.

واذ قد عرفت هذه الجملة ، فاعلم أنه لا خلاف في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وإنما الخلاف في أن ذلك : هل يُعلم عقلاً ، أو لا يُعلم إلا سمعاً ؟ فذهب أبو علي (الجبائي) الى انه يُعلم عقلاً وسمعاً ، وذهب أبو هاشم الى انه إنما يعلم سمعاً ، إلا في موضع واحد وهو أن تشاهد واحداً يظلم غيره فيلحق قلبك لذلك مضض وحرَد ، فيلزمك النهي عنه دفعاً لتلك المضرّة عن النفس .

والذي يدل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة السمع : الكتاب ، والسُّنّة ، والإجماع .

أما الكتاب فقوله تعالى : « كنتم خير أمة أُخْرِجَتْ للناس : تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » (آل عمران : ١١٠) .

وأما السُّنة فهو قول النبي صلى الله عليه وسلم : « ليس لعين ترى الله يُعصَى أن تطرف[1] حتى تُغيِّر أو تنتقل » .

وأما الإجماع فلا إشكال فيه لأنهم اتفقوا على ذلك .

ثم إن للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شرائط يجب بوجودها ، ويسقط بزوالها :

أولها : هو ان يعلم أن المأمور به معروفٌ ، وأن المنهيّ عنه منكر. لأنه لو لم يعلم ذلك لا يأمن أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف ــ وذلك مما لا يجوز . وغلبة الظن في هذا الموضع لا تقوم مقام العلم .

---

١ في المطبوع : فتطرف .

ومنها ان يعلم ان المنكر حاضر ، كأن يرى آلات الشرب مهيأة والملاهي حاضرة والمعازف جاهزة . وغلبة الظن تقوم مقام العلم ها هنا .

ومنها [هو] ان يعلم ان ذلك لا يؤدي إلى مضرّة اعظم منه . فانه لو علم ، او غلب في ظنه ان نهيه عن شرب الخمر يؤدي الى قتل جماعة من المسلمين او إحراق محلة لم يجب ، وكما لا يجب لا يَحْسن .

ومنها [هو] أن يعلم او يغلب في ظنه أن لقوله فيه تأثيراً ، حتى لو لم يعلم ذلك ولم يغلب على ظنه لم يجب . وفي أن ذلك : هل يحسن اذا لم يجب ؟ — كلامٌ : فقال بعضهم : إنه يحسن لأنه بمنزلة استدعاء الغير الى الدين . وقال آخرون : يقبُح لأنه عبثٌ .

ومنها [هو] أن يعلم أو يغلب على ظنه أنه لا يؤدي إلى مضرّة في ماله أو في نفسه . إلا أنه يختلف بحسب اختلاف الاشخاص : فإن كان المرء بحيث لا يؤثر في حاله الشتم والضرب ، فإنه لا يكاد يسقط عنه . وإن كان ممن يؤثر ذلك في حاله ويحط مرتبته فإنه لا يجب ، وفي ان ذلك هل يحسنُ — يُنظر : فإن كان الرجل ممن يكون في تحمله لتلك المذلة إعزازُ الدين — حَسُنَ ، وإلا فلا . وعلى هذا يُحمَل ما كان من الحسين بن علي ، عليهما السلام ، لما كان في صبره على ما صبر إعزازٌ لدين الله عز وجل ، ولهذا نباهي به سائر الأمم ، فنقول : لم يبق من ولد الرسول — صلى الله عليه وآله وسلم — إلا سبط واحد ، فلم يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى قتل في ذلك .

واعلم أن المقصود بالأمر بالمعروف : إيقاع المعروف ، وبالنهي عن المنكر : زوال المنكر . فاذا وقع الغرض بالأمر السهل ، لم يجز العدول عنه الى الأمر الصعب . وهذا مما يُعلم عقلاً وشرعاً : أما عقلاً ، فلأن الواحد منا اذا أمكنه تحصيل الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه الى الأمر الصعب . وأما الشرع فهو قوله تعالى : « وإن طائفتان من

المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما . فان بغتْ إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله » (الحجرات : ٩) . فالله تعالى أمر باصلاح ذات البين أولاً ، ثم بعد ذلك بما يليه ، ثم بما يليه ، إلى أن انتهى الى المقـــاتلة . » (« شرح الأصول الخمسة » صفحة ١٤١ — ص ١٤٤)

وهذا الأصل قائم سواء وُجد إمام أو لم يوجد . « عـــلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ضربين : أحدهما ما لا يقوم به إلا الأئمة، والثاني ما يقوم به كافة الناس .

أما ما لا يقوم به إلا الأئمة فذلك : كاقامة الحدود ، وحفظ بيضة الإسلام ، وسد الثغور ، وتنفيذ الجيش ، وتولية القضاة والأمراء ، وما أشبه ذلك .

وأما ما يقوم به غيرهم مـــن أفناء الناس فهو : كشرب الخمر ، والسرقة ، والزنا ، وما أشبه ذلك . ولكن اذا كان هناك إمامٌ مفترض الطاعة فالرجوع اليه أولى .

واعلم أن المقصود من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو ان لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر . فاذا ارتفع الفرض ببعض المكلفين سقط عـن الباقين . ولهذا قلنا إنه من فروض الكفايات » . (« شرح الأصول الخمسة » ص ١٤٨) .

واصل بن عطاء

كنيته أبو حذيفة[1] ، وفي « البيان والتبيين » (ج ١ ص ٢٩ س ٩) : أبو الجعد .

وهو مولى بني ضبّة ، وقيل مولى بني مخزوم[2] .

« وكان واصل بن عطاء أحد الأعاجيب : وذلك أنه كان ألثغ قبيح اللثغة في الراء ، فكان يُخلّص كلامه من الراء ، ولا يُفطَن بذلك لاقتداره وسهولة ألفاظه . ففي ذلك يقول شاعر من المعتزلة ، يمدحه بإطالته الخطب واجتنابه الراء ، على كثرة ترددها في الكلام حتى كأنها ليست فيه :

عليمٌ بإبدال الحروف وقامع لكل خطيبٍ يغلب الحقَّ باطلهُ

وقال آخر :

ويجعل البُرّ قمحاً في تصرُّفه وخالفَ الراء حتى احتال للشَّعَر
ولم يُطِق « مطراً » والقول يعجله فعاذ بالغيث إشفاقاً من المطر

---

١ ابن خلكان ٥/٦٠ ، الكامل ١٩٢/٣ .
٢ ابن خلكان ٥/٦٠ .

ومما حكي عنه قوله – وذكر بشاراً : أما لهذا الأعمى المكتني بأبي معاذ من يقتله ! أمَا والله لولا أن الغيلة خلق من أخلاق الغالية لبعثت اليه من يبعج بطنه على مضجعه ، ثم لا يكون إلا سدوسياً أو عقيلياً .

فقال : « هذا الأعمى » ولم يقل بشاراً ولا ابن بُرد ، ولا الضرير. وقال : « من أخلاق الغالية » ولم يقل المغيرية ولا المنصورية . وقال : « لبعثت اليه » ، ولم يقل : لأرسلت اليه . وقال : « على مضجعه» ، ولم يقل : على فراشه ، ولا مرقده . وقال : « يبعج » ، ولم يقل : يبقر . وذكر « بني عقيل » لأن بشاراً كان يتوالى اليهم . وذكر « بني سدوس » لأنه كان نازلاً فيهم .

واجتناب الحروف شديد[1] » .

ولقد أشار كثير من الشعراء الى هذه الظاهرة عند واصل ، وأورد ابن خلكان[2] نماذج من هذا الشعر . « وكان طويل العنق جداً ، بحيث كان يعاب عليه . وفيه يقول بشار بن برد الشاعر المشهور :

ماذا منيت بغزّال له عنق كنقنق الدوّ إن ولى وإن مثّلا
عُنق الزرافة ، ما بالي وبالكم تكفّرون رجالاً كفّروا رجلا[3]؟»

وسُمّي « الغزّال » « ولم يكن غزالاً ، ولكنه كان يُلَقّب بذلك لأنه كان يلزم الغزالين ليعرف المتعففات من النساء ، فيجعل صدقته لهن. وكان طويل العنق . ويروى عن عمرو بن عبيد أنه نظر اليه من قبل أن

---

١ « الكامل » للمبرّد حـ ٣ ص ١٩٣ – ١٩٤ . نشرة أبي الفضل ابراهيم . القاهرة بدون تاريخ .

٢ « وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان » لابن خلكان (٦٠٨ – ٦٨١ هـ) حـ ٥ ص ٦١ – ٦٢ . نشرة محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة سنة ١٩٤٩ .

٣ ابن خلكان حـ ٥ ص ٦٣ . – النقنق : الظليم (وهو ذكر النعام) . الدو : الفلاة الواسعة . مثَل : أقام .

يكلمه ، فقال : لا يفلح هذا ما دامت عليه هذه العُنق[1] . »

وتوسّع الجاحظ في « البيان والتبيين[2] » في بيان براعة واصل في التخلص من الراء فقال :

« ولما علم واصل بن عطاء أنه ألثغ فاحش اللثغ ، وأن مخرج ذلك منه شنيع ، وأنه إذ كان داعية مقالة ورئيس نحلة وأنه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل ، وأنّه لا بد له من مقارعة الأبطال ومن الخطب الطوال ، وأن البيان يحتاج الى تمييز وسياسة ، والى ترتيب ورياضة ، وإلى تمام الآلة وإحكام الصنعة ، وإلى سهولة المخرج وجهارة المنطق وتكميل الحروف وإقامة الوزن ، وأن حاجة المنطق الى الحلاوة والطلاوة كحاجته الى الجزالة والفخامة ، وان ذلك من أكثر ما تستمال به القلوب وتثنى به الأعناق وتزين به المعاني ؛ وعلم واصل أنه ليس معه ما ينوب عن البيان التام ، واللسان المتمكّن والقوة المتصرفة ، كنحو ما أعطى الله – تبارك وتعالى – نبيه موسى ، عليه السلام ، من التوفيق والتسديد ، مع لباس التقوى وطابع النبوّة ، ومع المحنة والاتساع في المعرفة ، ومع هدي النبيين وسمت المرسلين ، وما يُغَشّيهم الله به من القبول والمهابة ، ولذلك قال بعض شعراء النبي صلى الله عليه وسلم :

لو لم تكن فيه آيات مُبَيّنةٌ كانت بداهته تنبيك بالخبر

ومع ما أعطى الله – تبارك وتعالى – موسى عليه السلام من الحجة البالغة ، ومن العلامات الظاهرة ، والبرهانات الواضحة – الى ان حلّ الله تلك العقدة وأطلق تلك الحُبسة ، وأسقط تلك المحنة .

ومن أجل الحاجة الى حسن البيان واعطاء الحروف حقوقها من الفصاحة

---

١ الكامل حـ ٣ ص ١٩٢ .

٢ حـ ١ ص ١٤ – ١٦ . القاهرة سنة ١٩٤٨ .

– رام أبو حذيفة إسقاط الراء من كلامه ، وإخراجها من حروف منطقه. فلم يزل يكابد ذلك ويغالبه ، ويناضله ويساجله ، ويتأتى تستره والراحة من هجنته ، حتى انتظم له ما حاول ، واتسق له ما أمّل . ولولا استفاضة هذا الخبر ، وظهور هذه الحال حتى صار لغرابته مثلاً ، ولطرافته معلماً ، لما استجزنا الإقرار به ، والتأكيد له . ولست أعني خطبه المحفوظة ورسائله المخلدة ، لأن ذلك يحتمل الصنعة ، وإنما عنيتُ محاجّة الخصوم ومناقلة الاكفاء ، ومفاوضة الاخوان . واللثغة في الراء تكون بالغين والذال والياء ، والياء أقلّها قبحاً ، وأوجَدُها في كبار الناس وبلغائهم وأشرافهم وعلمائهم ...

وكان واصل بن عطاء قبيح اللثغة شنيعها ، وكان طويل العنق جداً، ولذلك قال بشار الأعمى :

ما لي أشايع غزّالاً له عنقٌ كنقنق الدوّ إن ولّى وإن مَثَلا
عُنق الزرافة ، ما بالي وبالُكمُ أتكفِرون رجالاً كفروا رجلا؟»

وفي موضع آخر (ج١ ص ٢٢) يذكر الجاحظ : « سألت عثمان البُرّي : كيف كان واصل يصنع في العدد ، وكيف كان يصنع بعشرة وعشرين وأربعين ، وكيف كان يصنع بالقمر والبدر ويوم الاربعاء وشهر رمضان ، وكيف كان يصنع بالمحرّم وصفر وربيع الأول وربيع الآخر وجمادى الآخرة ورجب ؟ فقال : ما لي فيه قولٌ إلا ما قاله صفوان :

مُلَقَّن مُلْهَمٌ فيما يحاوله جَمٌّ خواطره جوّاب آفاق »

علاقته ببشار

« وكان بشار كثير المديح لواصل بن عطاء قبل أن يدين بشار

بالرجعة ، ويكفّر جميع الأمة . وكان قد قال في تفضيله على خالد بن صفوان وشبيب بن شيبة ، والفضل بن عيسى — يوم خطبوا عند عبدالله ابن عمر بن عبد العزيز والي العراق :

أبا حذيفة ! قد أوتيتَ مُعجبة ... في خطبة بَدَهتْ من غير تقدير
وإن قولاً يروق الخالدَين معاً ... لمُسْكِتٌ مُخرس عن كل تحبير

لأنه كان مع ارتجاله الخطبة التي نزع منها الراء — كانت مع ذلك أطول من خطبهم . وقال بشار[1] :

تكلّفوا القولَ والأقوام قد حفلوا ... وحَبّروا خطباً ناهيك من خُطب
فقام[2] مرتجلاً تغلي بداهته ... كمِرْجل القين لما حُفّ باللهب
وجانبَ الراءَ لم يَشعُر بها أحد ... قبل التصفح والإغراق في الطلب

وقال في كلمة له يعني تلك الخطبة :

فهذا بديه لا كتحبير قائل ... إذا ما أراد القول زَوّره[3] شهرا

فلما انقلب عليهم بشار وَمقاتِلهُ لهم بادية، هجوه ونفَوه . فما زال غائباً حتى مات عمرو بن عبيد. وقال صفوان الأنصاري :

متى كان غزّالٌ له يا ابن حَوْشبٍ ... غلامٌ كعمرو أو كعيسى بن حاضر[4] ؟
أما كان عثمان الطويل ابنُ خالدٍ ... أو القرم حفصٌ[5] نُهية للمُخاطِر

---

١ في « طبقات المعتزلة » : تكلف .

٢ في « طبقات المعتزلة » : وقال .

٣ زور الكلام : أصلحه وهيأه .

٤ عيسى بن حاضر ، من المعتزلة ، وكان من أصحاب عمرو بن عبيد ، راجع « الحيوان » الجاحظ (ج ١ ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨) .

٥ حفص : هو حفص القرن .

له خلف شعب الصين في كل ثغرة   إلى سوسها الأقصى وخَلْفَ البرابر[1]
رجالٌ دعاة لا يَفُلُّ عزيمَهم   تهكُّم جبارٍ ولا كيد ماكر[2]
إذا قال : مروا في الشتاء ، تطوعوا   وإن كان صيف لم يُخَفْ شهر ناجر[3]
بهجرة أوطانٍ وَبذْلٍ وكُلْفَة   وشدّة أخطــار وكدّ المسافر
فأنجح مسعاهم وأثقبَ زندهم   وأورى بفلجٍ للمخاصم قاهــر[4]
وأوتادُ أرض الله في كل بلدة   وموضع فُتياها وعلم التشاجر[5]
وما كان سَحبانٌ يشقّ غبارهم   ولا الشُدْقُ من حيَّي هلال بن عامر[6]
ولا الناطق النخار والشيخ دغفل   إذا وصلوا أيمانهم بالمخاصر[7]
ولا القالة الأعلَوْن رهطُ مكحّل   اذا نطقوا في الصلح بين العشائر[8]

---

١ السوس الاقصى : كورة بالمغرب · والسوس الادنى : بلدة بالاهواز ·

٢ العزيم : العزم · التهكم : التكبر · ويقال تهكم عليه أي اشتد عليه غضبه ·

٣ ناجر (بكسر الجيم ويفتح) : شهر رجب أو صفر ، أو كل شهر في صميم الحر ، أو كل شهر من شهور الصيف لان الابل تنجر فيه أي يشتد عطشها ·

٤ أثقب الزند : قدحه فأخرج منه النار · وأورى الزند ايراء : أثقبه ·

٥ التشاجر : الجدل في أمور علم الكلام والعقائد ·

٦ الشدق : جمع أشدق وهو المتفوه ذو الفصاحة ·

٧ النخار : هو النخار بن أوس العذري ، وكان معاصرا للشاعر جميل بثينة، وقد هجاه هذا بشعر ذكره صاحب الاغاني (٧ : ٩٥) · ولقب النخار لانه ربما حمي في الكلام فنخر · —
ودغفل : هو دغفل بن حنظلة السدوسي ، أدرك النبي ، ووفد على معاوية· وقتلته الازارقة · وكان بارعا في علم النسب ، ولهذا ضرب به المثل في ذلك فقيل : « أنسب من دغفل » (راجع : « أمثال الميداني » ، و «الاصابة» لابن حجر برقم ٢٣٩٥) ·

٨ مكحل : هو عمرو بن الأهتم المنقري ·

بجَمْعٍ من الجُفّيْن راضٍ وساخط   وقد زحفت بُداؤهم للمَحاضر[1]
تلقب « بالغزّال » واحدُ عصره   فمن لليتامى والقبيل المكاثر
ومن لحَروريٍّ وآخر رافضٍ   وآخر مُرجيٍّ وآخر جائر[2]
وأمرٍ بمعروف وإنكار مُنْكَرٍ   وتحصين دين الله من كل كافر
يصيبون فصل القول في كل موطن   كما طبقت في العظم مُدية جازر
تراهم كأن الطير فوق رؤوسهم   على عمّة معروفة في العشائر
وسيماهم معروفة في وجوههم   وفي المشي حُجّاجاً وفوق الأباعر
وفي ركعة تأتي على الليل كله   وظاهر قول في مثال الضمائر
وفي قصّ هداب وإحفاء شارب   وكوْرٍ[3] على شيب يضيء لناظر
وعنفقة مصلومة ولنعله   قبالان في رونٍ رحيب الخواصر[4]
فتلك علامات تحيط بوصفهم   وليس جهول القوم في علم خابر

وفي واصل يقول صفوان :

فما مسّ ديناراً ولا صدّ درهماً   ولا عرف الثوب الذي هو قاطعه

وفيه يقول أسباط بن واصل الشيباني :

واشهد ان الله سمّاك واصلاً   وانك محمود النقيبة والشيم[5] »

---

١ الجفان : بكر وتميم . والروقان : بكر وتغلب . والغاران : الازد وتميم . والبداء : جمع باد ، وهو ساكن البادية . والمحاضر : المناهل يجتمعون عليها .
٢ الحروري : من الخوارج . رافض : من الرافضة . مرجيء : من المرجئة . جائر : من المجبرة ، لانه ينسب الجور الى الله .
٣ الكور : لوث العمامة ، أي ادارتها على الرأس .
٤ العنفقة : ما بين الشفة السفلى والذقن . قبال النعل : زمامها .
٥ « البيان والتبيين » للجاحظ ح ٣ ص ٢٤ ـ ٢٧ . نشرة هارون ، القاهرة سنة ١٩٤٨ .

لقب : الغزّال

وقد أورد الجاحظ في « البيان والتبيين » أيضاً (ج١ ص ٣٢ – ٣٤) ما قيل في وصف واصل بأنه غزّال . فقال :

« وقد كتبنا احتجاج من زعم ان واصل كان غزالاً ، واحتجاج من دفع ذلك عنه . ويزعم هؤلاء أن قول الناس : « واصلٌ الغزّال » ، كما يقولون : خالد الحذّاء[1]، وكما يقولون : هشام الدستوائي ، وإنما قيل ذلك لأن الإباضية كانت تبعث اليه من صدقاتها ثياباً دستوائية ، فكان يكسوها الأعراب ، الذين يكونون بالجناب . فأجابوه إلى قول الإباضية.

وقال : إنما قيل ذلك لواصل لأنه كان يكثر الجلوس في سوق الغزّالين ، الى أبي عبد الله ، مولى قَطَن الهلالي . وكذلك كانت حال خالد الحذّاء الفقيه . وكما قالوا : أبو مسعود البدري[2]، لأنه كان نازلاً على ذلك الماء . وكما قالوا : أبو مالك السُّدّي، لأنه كان يبيع الخُمُر في سُدّة المسجد[3] . »

---

١ هو خالد بن مهران ، مولى لقريش لآل عبدالله بن عامر بن كريز ٠ قيل : وانما سمي حذّاء لانه كان يتكلم فيقول : احذ على هذا الحديث (راجع « المعارف » لابن قتيبة ص ٢١٩) ٠ وقال السمعاني (ص ١٦٠) لانه تزوج امرأة فنزل عليها في الحذائين فنسب اليها ٠

٢ هو أبو مسعود عقبة بن عمرو بن ثعلبة الانصاري البدري ٠ صحابي شهد العقبة وبدرا وتوفي في سنة ٤٠ هـ (راجع « الاصابة » لابن حجر برقم ٥٥٩٩ ، و « الانساب » للسمعاني ٦٨) ٠

٣ في « لسان العرب » و « القاموس المحيط » أنه سمي بذلك « لبيع المقانع في سُدّة مسجد الكوفة » ٠ والمقانع هي الخمر (جمع : خمار) ٠ توفي اسماعيل السدي سنة ١٢٧ هـ ٠

بثه الدعاة

وقد بعث واصل الدعاة لنشر مذهب المعتزلة ونشر الاسلام، ومجادلة الأديان الأخرى ، وبخاصة المانوية . ذكر المرتضى في « المنية والأمل » (ص ٣٢) :

« قال أبو الهذيل : بعث (أي واصل) عبد الله بن الحارث الى المغرب فأجابه خلق كثير .

وبعث إلى خراسان حفص بن سالم ، فدخل تِرْمِذ ولزم المسجد حتى اشتهر . ثم ناظر جهماً فقطعه ، فرجع الى قول اهل الحق (المعتزلة). فلما عاد حفص الى البصرة رجع جهم الى قوله الباطل .

وبعث القاسم[1] الى اليمن .

وبعث ايوب الى الجزيرة .

وبعث الحسن بن ذكوان الى الكوفة .

وعثمان[2] الطويل الى ارمينية ، فقال : يا ابا حذيفة ! إن رأيت أن ترسل غيري فأشاطره جميع ما أملك حتى أعطيه فَرْدَ نعلي . فقال : يا طويل ! اخرُجْ فلعل الله أن ينفعك . فخرج للتجارة فأصاب مائة ألف ، وأجابه الخلق » .

مولده ووفاته

اتفق المؤرخون على ان واصل بن عطاء ولد بمدينة الرسول سنة ثمانين هجرية (٦٩٩ — ٧٠٠ م) ، حيث كان مولى لبني ضبة أو بني مخزوم؛

---

١ هو القاسم بن السعدى (« المنية والامل » ص ٤٢) .
٢ هو أستاذ أبي الهذيل بن العلاف .

وأنه ارتحل الى البصرة ، ولزم مجلس الحسن البصري . وفي البصرة عرف بعض كبار الأشخاص مثل جهم بن صفوان ، والشاعر بشّار بن برد . وتزوج أخت عمرو بن عبيد .

وتوفي في سنة احدى وثلاثين ومائة للهجرة[1] (٧٤٨ — ٧٤٩ م) .

مؤلفات واصل

ذكر ابن النديم في « الفهرست » أن لواصل التصانيف التالية :

١ — كتاب أصناف المرجئة .

٢ — كتاب التوبة .

٣ — كتاب المنزلة بين المنزلتين .

٤ — كتاب خطبته التي أخرج منها الراء .

---

١ المرتضى : « المنية والامل » ص ٣٥ ، « لسان الميـــزان » لابن حجر في ترجمة واصل؛ «النجوم الزاهرة» حـ ١ ص ٣١٣ ، «مسالك الابصار» لابن فضل الله العمري (حـ ٨ ص ٤٩٦ من المصـــورة الشمسية بدار الكتب المصرية رقم ٢٥٦٨ تاريخ) ، « عيون التواريخ » لابن شـــاكر الكتبي (مخطوطة دار الكتب المصرية ، وفيات سنة ١٣١) ، « شذرات الذهب » لابن العماد الحنبلي ، وفيات سنة ١٣١ (حـ ١ ص ١٨٣ ، القاهرة سنة ١٣٥٠ هـ) . وقد حدث خطأ في « وفيات الاعيان » لابن خلكان اذ ورد : « احدى وثمانين ومائة » ، ولا شك أن « ثمانين » خطأ من الناسخ والناشر، وصوابها : « ثلاثين » والرسم بينهما متقارب ، « فوات الوفيات » لابن شاكر الكتبي حـ ٢ ص ٦٢٥ (نشرة محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة سنة ١٩٥١)؛ ياقوت ص ١٩ ص ٢٤٧ (طبعة القاهرة) وكان في طبعة مرجوليوث بياض في خانة العشرات ، أصلحته الطبعة المصرية هذه .

٥ — كتاب معاني القرآن .

٦ — كتاب الخُطَب في التوحيد والعدل .

٧ — كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد .

٨ — كتاب : السبيل إلى معرفة الحق .

٩ — كتاب في الدعوة .

١٠ — كتاب طبقات أهل العلم والجهل — وغير ذلك .

وقد نقل هذا الثبت بحروفه ابن خلكان (جـ ٥ ص ٦٣ — ٦٤) ولم يزد عليه شيئاً .

وأورد المرتضى في « المنية والأمل » (= « طبقات المعتزلة » ص ٣٥) عنوان كتاب هو : «الألف مسألة في الرد على المانوية » ، قال : « وعن الباهلي : قرأت لواصل الجزء الأول من كتاب الالف مسألة في الرد على المانوية . قال : فأحصيت في ذلك الجزء على مخالفيه نيفاً وثمانين مسألة ».

ولم يبق لنا من هـذه الكتب جميعاً غير رقم ٤ ، وقد وردت في كثير من كتب الادب ، ونشرها على حدة الاستاذ عبد السلام هارون في مجموعته : « نوادر المخطوطات » (المجموعة الثانية ص ١١٨ — ١٣٦ ، القاهرة سنة ١٣٧٠ هـ — ١٩٥١ م) ، وذلك على أساس مخطوط في مكتبة فيض الله باستانبول يحتوي على نسخة من كتاب « البيان والتبيين » وبآخرها ورقة ملحقة بخط كاتب نسخة « البيان والتبيين » وهو محمد بن يوسف اللخمي ، الذي كتب كليهما في سنة ٥٨٧ هـ ، ثم عـلى أساس النص الوارد في « مسالك الابصار في ممالك الانصار » لابن فضل الله العمري. وقد سبقه الى نشرها : ١ — الشيخ احمد مفتاح في كتاب « مفتاح الافكار » (ص ٢٧٠ — ٢٧١ . القاهرة سنة ١٣١٤ هـ) و « أدبيات اللغـة العربية » (ص ٢١٢ — ٢١٤ . القاهرة سنة ١٩٠٦ م) عن مخطوط لا نعلمه . ٢ — ثم على أساس هذه النشرة أعاد طبعه أحمد زكي صفوت

في مجموعة « جمهرة خطب العرب » (جـ١ ص ٤٨٢ – ٤٨٤ . القاهرة سنة ١٩٣٥) .

مذهب واصل

بين الشهرستاني (جـ ١ ص ٥٧ وما يليها) أصول مذهب واصل بن عطاء ، أو الواصلية ، فقال : إن « اعتزالهم يدور على أربع قواعد :

القاعدة الاولى : القول بنفي صفات الباري تعالى من : العلم ، والقدرة والإرادة ، والحياة . وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة . وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قولٍ ظاهر وهو : الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين . قال : ومن أثبت معنى وصفةً قديمة فقد أثبت إلهين . وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة ، وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً ، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة ، كما قاله الجبائي ، أو حالتان كما قاله أبو هاشم . ومال أبو الحسين البصري إلى ردهما الى صفة واحدة ، وهي العالمية . وذلك عين مذهب الفلاسفة وسنذكر تفصيل ذلك. وكان السلف يخالفهم في ذلك ، إذ وجدوا الصفات مذكورة في الكتاب والسُّنة .

القاعدة الثانية : القول بالقدر . وإنما سلك في ذلك مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي . وقرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكثر مما كان يقرر قاعدة الصفات ، فقال : إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز ان يضاف اليه شرٌّ وظُلم ، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ، ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه . فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان

والكفر والطاعة والمعصية ، وهو المجازى على فعله . والرب تعالى أقدره على ذلك كله . وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم .

قال : ويستحيل ان يخاطب العبد بـ « إفعل » وهو لا يمكنه ان يفعل وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل . ومن أنكره فقد أنكر الضرورة . واستدل بآيات على هذه الكلمات .

ورأيت رسالة نسبت الى الحسن البصري ، كتبها الى عبد الملك بن مروان وقد سأله عن القول بالقدر والجبر ، فأجابه بما يوافق مذهب القدرية ، واستدل فيها بآيات من الكتاب ودلائل من العقل . ولعلها لواصل بن عطاء ، فما كان الحسن ممن يخالف السلف في ان القدر : خيره وشره ، من الله تعالى . فإن هذه الكلمة كالمجمع عليها عندهم . والعجب انه حمل هذا اللفظ الوارد في الخبر (= الحديث) على البلاء والعافية والشدة والراحة والمرض والشفاء والموت والحياة ، الى غير ذلك من أفعال الله تعالى ، دون الخير والشر والحسن والقبيح الصادرين من اكتساب العباد.

وكذلك أورده جماعة المعتزلة في « المقالات » عن أصحابهم .

القاعدة الثالثة : القول بالمنزلة بين المنزلتين . والسبب فيه أنه دخل واحد على الحسن البصري فقال : يا إمام الدين ! لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر . والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة — وهم وعيدية الخوارج ، — وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الايمان ، بل العمل — على مذهبهم — ليس ركناً من الايمان ، ولا يضر مع الايمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الامة . فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً ؟

فتفكر الحسن في ذلك . وقبل أن يجيب ، قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ، بل هو في منزلة بين

المنزلتين : لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد ، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن. فقال الحسن اعتزل عنا واصل . فسمي هو وأصحابه معتزلة .

ووجه تقريره أنه قال : إن الايمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سُمّي المرء مؤمناً ، وهو اسم مدح . والفاسق لم يستجمع خصال الخير ، ولا استحق اسم المدح ، فلا يسمى مؤمناً . وليس هو بكافر مطلق أيضاً ، لان الشهادة وسائر اعمال الخير موجودة فيه ولا وجه لإنكارها . لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالداً فيها ، إذ ليس في الآخرة إلا الفريقان : فريق في الجنة ، وفريق في السعير . لكنه يخفف عنه العذاب ، وتكون دركته فوق دركة الكفار .

وتابعه على ذلك عمرو بن عبيد ، بعد أن كان موافقاً له في القَدَر وإنكار الصفات .

القاعدة الرابعة : قوله في الفريقين من أصحاب « الجَمَل[1] » وأصحاب « صفين » إن أحدهما مخطىء ، لا بعينه . وكذلك قوله في عثمان وقاتليه

---

[1] جرت موقعة الجمل بين علي بن أبي طالب وبين فريق على رأسه عائشة وطلحة والزبير بن العوام الذين لم يقروا له بالخلافة لما بويع بالخلافة في مسجد المدينة في يوم الجمعة ٢٥ من ذيَ الحجة سنة ٣٥ هـ (في ٢٤ يونيه سنة ٦٥٦ م) . وقد جرت المعركة بين الفريقين في موضع خارج البصرة يقال له الخريبة ، وذلك في اليوم العاشر من جمادي الاخرة سنة ٣٦ هـ (= ٤ ديسمبر سنة ٦٥٦ م) . ولم يدخل البصرة الا بعد ذلك بثلاثة أيام . وبعد ذلك بشهر دخل الكوفة حيث مهد له واليه المخلص ، الاشتر النخعي ، السبيل . ومن هناك سار الى المدائن ، وعبر الفرات عند الرقة ؛ وفي سهل صفين حارب جيش معاوية في سلسلة من المعارك استمرت من ذي الحجة سنة ٣٦ حتى صفر سنة ٣٧ هـ (يونيو – يوليو سنة ٦٥٧ م) . وكاد علي أن ينال النصر الحاسم بفضل شجاعة

وخاذليه إن أحد الفريقين فاسق لا محالة ، كما أن أحد المتلاعنين فاسق ، لا بعينه . — وقد عرفتَ قوله في الفاسق — . وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما ، كما لا تقبل شهادة المتلاعنين . فلَمْ يجوّز قبول شهادة علي وطلحة والزبير على باقة بَقْل . وجوّز أن يكون عثمان وعليٌّ على الخطأ .

هــذا قول رئيس المعتزلة ومبدإ الطريقة : في أعلام الصحابة وأئمة العترة .

ووافقه عمرو بن عبيد على مذهبه،وزاد عليه في تفسيق أحد الفريقين، لا بعينه ، بأن قال : لو شهد رجُلان من أحد الفريقين مثل عليّ ورجل من عسكره ، أو طلحة والزبير لم تقبل شهادتهما . — وفيه تفسيق الفريقين وكونهما من أهل النار . وكان عمرو من رواة الحديث ، معروفاً بالزهد ،

= الاشتر النخعي ٠ وهنالك فكر عمرو بن العاص في حيلة ، بأن جعـــل جيوش الشام ترفع ورقات من المصحف على أطراف الرماح ، اشارة الى أنهم يفوضون الامر الى حكم كتاب الله ٠ وانطلت هذه الحيلة على جيوش العراق وطالبوا بالاختكام الى كلمة الله ٠ ولم تنطل الحيلة على علي ، ولكنه اضطر اضطرارا الى قبول ما عرض ، لان أنصاره طالبوا بذلك ٠ وهكذا وافق على التحكيم ، وذلك بأن يختار كل فريق حكما عنه ٠ فاختار معاوية عمرو بن العاص ، واضطر علي — رغم معارضته — الى قبول أبي موسى الاشعري حكما يمثله ٠ واجتمع الحكمـــان في رمضان سنة ٣٧ (فبراير سنة ٦٥٨ أو سنة ٣٨ في رأي فلهوزن ، فبراير سنة ٦٥٩)٠ وكان أبو موسى الاشعري يرمي الى جعل صهره عبد الله بن عمر خليفة ، ولهذا استسلم لعمرو بن العاص في رأيه بأن معاوية على حق في المطالبة بدم عثمان ، وكان قد شاع أن لعلي ضلعا في قتله ٠ فخلع أبو موسى عليا ، وتلاه عمرو بن العاص فخلع عليا ونصب معاوية خليفة ، على الرغم من احتجاج أبي موسى على أن عمرو بن العاص غرر به وخدعه ٠

و (كـان) واصل مشهوراً بالفضل والأدب » (جـ١ ص ٥٧ — ص ٦٢ ، بهامش « الفِصَل » لابن حزم ، طبع أوفست) .

* * *

ويفصّل عبد القاهر البغدادي في « الفَرْق بين الفِرق » (ص ١١٧ — ١٢٠) القاعدتين الثالثة والرابعة ، ولا يشير الى الأولى أدنى إشارة ، وهذا واضح لأنه باعتراف الشهرستاني نفسه كانت هــذه القاعدة الأولى غير نضيجة عند واصل ، وإنما نضجت فيما بعدُ بعد نفوذ الفلسفة اليونانية أي بعد واصل بحوالى مئة عام ، ولهذا لا محلّ لها لنسبتها الى واصل . أما القاعدة الثانية وهي الخاصة بخلق الانسان لأفعاله،فأشار اليها عبد القاهر البغدادي إشارة خفيفة بأن قال إن واصلاً وصاحبه عمرو بن عبيد دعوا الناس « الى قول القدرية عــلى رأي معبد الجهني ، فقال الناس يومئذ لواصل : إنه مع كفره قدريّ . وجرى المثل بذلك في كل كافر قدري» (ص ١١٩ . نشرة محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة بدون تاريخ) .

وهاك تفصيل ما قاله بالنسبة الى القاعدة الثالثة :

كان واصل من منتابي مجلس الحسن البصري في زمان فتنة الأزارقة . وكان الناس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فِرق:

١ — فرقة تزعم أن كل مرتكب للذنب : صغير أو كبير — مشرك بالله . وكان هذا قول الازارقة من الخوارج . وزعم هؤلاء أن أطفال المشركين مشركون ، ولذلك استحلّوا قتل أطفال مخالفيهم وقتل نسائهم، سواء كانوا من أمة الإسلام أو من غيرهم .

وكانت الصُّفرية من الخوارج يقولون في مرتكبي الذنوب بأنهم كفرة مشركون كما قالته الأزارقة ، غير أنهم خالفوا الأزارقة في الأطفال .

٢ — وزعمت النجدات من الخوارج أن صاحب الذنب الذي أجمعت الأمة على تحريمه كافرٌ مشرك ، وصاحب الذنب الذي اختلفت الأمة فيه

على حكم اجتهاد أهل الفقه فيه ، وعذروا مرتكب ما لا يعلم – بجهالة – تحريمه الى ان تقوم الحجة عليه فيه .

٣ – وكانت الإباضية من الخوارج يقولون : ان مرتكب ما فيه الوعيد – مع معرفة بالله عز وجل وبما جاء من عنده – كافرٌ كفران نعمة ، وليس بكافرٍ كُفر شرك .

٤ – وزعم قوم من أهل ذلك العصر أن صاحب الكبيرة من هذه الأمة منافقٌ ، والمنافق شرٌّ من الكافر المظهر لكفره .

٥ – وكان علماء التابعين في ذلك العصر مع اكثر الامة يقولون : إن صاحب الكبيرة من أمة الاسلام مؤمنٌ ، لما فيه من معرفته بالرسل والكتب المنزّلة من الله تعالى ، ولمعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق ؛ – ولكنه فاسق بكبيرته . وفسقه لا ينفي عنه اسم الايمان والاسلام. وعلى هذا القول الخامس مضى سَلَفُ الأمة من الصحابة واعلام التابعين.

فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والاهواز ، واختلف الناس عند ذلك في أصحاب الذنوب على الوجوه الخمسة التي ذكرناها ، خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة ، وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر . وجعل الفسق منزلةً بين منزلتي الكفر والايمان . فلما سمع الحسن البصري من واصل بدعته هذه التي خالف بها أقوال الفِرق قبله – طرده عن مجلسه ، فاعتزل (أي واصل) عند سارية من سواري مسجد البصرة . وانضمَّ اليه قرينه في الضلالة عمرو بن عبيد بن باب كعبدٍ صريخُه[1] أمةٌ . فقال الناس يومئذ فيهما : إنهما قد اعتزلا قول الأمة. وسمّي أتباعهما من يومئذ : « معتزلة » . ثم إنهما أظهرا بدعتهما في المنزلة بين المنزلتين ، وضمّا اليها دعوة الناس إلى قول القدرية على رأي معبد

---

١ الصريخ : المغيث . والامة : العبدة ، الجارية .

الجهني . فقال الناس يومئذ لواصل : إنه مع كفره قدريّ . وجرى المثل بذلك في كل كافر قدري .

ثم أن واصلاً وعَمْراً وافقا الخوارج في تأبيد عقاب صاحب الكبيرة في النار ، مع قولهما بأنه موحد وليس بمشرك ولا كافر . ولهـذا قيل للمعتزلة : إنهم مخانيث الخوارج ، لان الخوارج لما رأوا لاهل الذنوب الخلودَ في النار سموهم كفرة وحاربوهم ، والمعتزلة رأت لهم الخلود في النار ولم تجسر على تسميتهم كَفَرة ، ولا جَسَرت على قتال أهل فرقة منهم ، فضلاً عن قتال جمهور مخالفيهم . ولهذا نسب اسحاق بن سويد العدوي واصلاً وعمرو بن عبيد إلى الخوارج لاتفاقهم عـلى تأبيد عقاب أصحاب الذنوب ، فقال في بعض قصائده :

برئتُ من الخوارج لستُ منهم من الغزّال منهم وابن باب
ومن قومٍ إذا ذكروا علياً يردُّون السلامَ على السحاب »

(ص ١١٧ — ١١٩) .

وفيما يتعلق بالقاعدة الرابعة التي ذكرها الشهرستاني ، وهي تتعلق بالحكم على فريق عليّ بن أبي طالب وفريق المطالبين بالثأر لدم عثمان بن عفان، يقول عبد القاهر البغدادي :

« ثم إن واصلاً فارق السلف ببدعة ثالثة : وذلك أنه وجد أهـل عصره مختلفين في عـلي وأصحابه — ، وفي طلحة والزبير وعائشة وسائر أصحاب الجمل :

فزعمت الخوارج أن طلحة والزبير وعائشة وأتباعهم يوم الجمل كَفَروا بقتالهم علياً ، وأن علياً كان على الحق في قتال اصحاب الجمل ، وفي قتال أصحاب معاوية بصفّين الى وقت التحكيم . ثم كفر بالتحكيم .

وكـان أهلُ السنة والجماعة يقولون بصحة إسلام الفريقين في حرب الجمل ، وقالوا : إن علياً كان على الحق في قتالهم ، وأصحاب الجمل

كانوا عصاة مخطئين في قتال عليّ ، ولم يكن خطؤهم كفراً ، ولا فسقاً يُسقط شهادتهم . وأجازوا الحكم بشهادة عَدْلَيْن من كل فرقة من الفريقين .

وخرج واصل عن قول الفريقين ، وزعم أن فرقة من الفريقين فَسَقَة ، لا بأعيانهم[1] وأنه لا يعرف الفسقة منهما . وأجاز أن يكون الفسقة من الفريقين : علياً وأتباعه كالحسن والحسين وابن عباس وعمار بن ياسر وأبي أيوب الانصاري وسائر من كان مع علي يوم الجمل ، وأجاز كون الفسقة من الفريقين : عائشة وطلحة وسائر أصحاب الجمل . ثم قال في تحقيق شكّه في الفريقين : لو شهد عليٌّ وطلحة ، أو عليٌّ والزبير ، أو رجل من أصحاب عليّ ورجل من أصحاب الجمل عندي على باقة بَقْل لم أحكم بشهادتهما ، لعلمي بأن أحدهما فاسقٌ ، لا بعينه ؛ كما لا أحكم بشهادة المتلاعنين ، لعلمي بأن أحدهما فاسق لا بعينه . ولو شهد رجلان من أحد الفريقين — أيهما كان — لقبلت شهادتهما . » (ص ١١٩ — ١٢٠) — أي أنه يقبل شهادة أبناء الفريق الواحد بعضهم على بعض ، ولا يقبل شهادة ابناء أحد الفريقين على الآخر .

على ان المعتزلة بعد واصل اختلفت في هذه المسألة . « فقال النظّام ومُعمّر والجاحظ في فريقي يوم الجمل بقول واصل :

وقال حوشب وهاشم الأوقص : نجت القادة ، وهلكت الأتباع .

وقال أهل السّنة والجماعة بتصويب عليّ وأتباعه يوم الجمل ، وقالوا: إن الزبير رجع عن القتال يومئذ تائباً ، فلما بلغ وادي السباع قتله بها عمرو بن جُرموز ، غرةً ، وبشّر عليّ قاتله بالنار . وهمّ طلحة بالرجوع ، فرماه مروان بن الحكم — وكان مع أصحاب الجمل — بسهم فقتله .

---

[1] أي دون أن يستطيع أن يعين من هم منهم الفسقة .

وعائشة – رضي الله عنها – قصدت الاصلاح بين الفريقين ، فغلبهما بنو أزد وبنو ضَبّة على أمرها حتى كان من الأمر ما كان »(« الفَرق بين الفِرَق » ص ١٢١) .

ويفصّل ابن حزم هذا الأمر أكثر فيقول[1] :

« الكلام في حرب علي ومن حاربه من الصحابة رضي الله عنهم .

قال أبو محمد (= ابن حزم) : اختلف الناس في تلك الحرب على ثلاث فِرَق :

١ – فقال جميع الشيعة وبعض المرجئة وجمهور المعتزلة وبعض أهل السُّنة إن علياً كان المصيب في حربه ، وكل من خالفه على خطأ .

وقال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأبو الهذيل وطوائف من المعتزلة : إن علياً مصيب في قتاله معاوية وأهل النهر . ووقفوا في قتاله مع أهل الجمل وقالو : إحدى الطائفتين مخطئة ولا نعرف أيهما هي .

وقالت الخوارج : عليّ المصيب في قتاله أهل الجمل وأهل صفين ، وهو مخطىء في قتاله أهل النهر .

٢ – وذهب سعد بن أبي وقّاص وعبد الله بن عمر وجمهور الصحابة إلى الوقوف في عليّ وأهل الجمل وأهل صفين . – وبه يقول جمهور أهل السُّنة ، وأبو بكر بن كيسان .

٣ – وذهب جماعة من الصحابة وخيار التابعين وطوائف ممن بعدهم إلى تصويب محاربي عليّ من أصحاب الجمل وأصحاب صفّين وهم الحاضرون لقتاله في اليومين المذكورين . وقد أشار الى هذا أيضاً أبو بكر ابن كيسان » (« الفصل في الملل والاهواء والنحل » جـ٤ ص ١٥٣) .

---

[1] « الفصل في الملل والاهواء والنحل » جـ ٤ ص ١٥٣وما يليها ٠ القاهرة سنة ١٣٢١ هـ.

ثم بين دفاع كل فريق عن رأيه ، وبدأ بالأخير ، فقال :

« احتج من ذهب الى تصويب محاربي علي يوم « الجمل » ويوم « صِفّين » بأن قال : إن عثمان – رضي الله عنه – قُتِل مظلوماً . فالطلب بأخذ القود[1] من قاتليه فرض ، قال عز وجل « ومن قُتِل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً » (سورة الاسراء : ٣٣) ، وقال تعالى: « وتعاونوا على البرّ والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » (سورة المائدة : ٢) .

قالوا : ومن آوى الظالمين فهو إما مشارك لهم ، وإما ضعيفٌ عن أخذ الحق منهم . قالوا : وكلا الأمرين حجة في إسقاط امامته على من فعل ذلك ووجوب حربه .

قالوا : وما أنكروا على عثمان إلا أقلّ من هذا : من جواز إنفاذ أشياء بغير علمه – فقد ينفذ مثلها سراً ولا يعلمها أحدٌ إلا بعد ظهورها.

قالوا : وحتى لو أن كل ما أُنكِر على عثمان يصحُّ – ما حلَّ بذلك قتله ، بلا خلاف أحد من أهل الاسلام ، لأنهم إنما أنكروا عليه :

١ – استئثارهُ بشيء يسير من فضلات الأموال لم تجبْ لأحدٍ بعينه فمنعها .

٢ – وتولية أقاربه – فلما شُكُوا إليه عزلهم وأقام الحد على من استحقه .

٣ – وأنه صرف الحكَم بن أبي العاص الى المدينة – ونَفْيُ رسول الله صلى الله عليه وسلم للحكَم لم يكن حداً واجباً ، ولا شريعة على التأبيد ، وإنما كان عقوبةً على ذنب استحق به النفي ، والتوبة مبسوطة، فإذا تاب سقطت عنه تلك العقوبة ، بلا خلاف من أحد من أهل الاسلام،

---

١ القود (محركة) : الثأر .

وصارت الارض كلها مباحة .

٤ ـ وأنه ضرب عماراً خمسة أسواط ، ونفى أبا ذر الى الرَّبَذة ـ وهذا كله لا يبيح الدم .

قالوا : وإيواء « علي » المحدثين أعظم الأحداث : من سفك الدم الحرام في حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ أعظمُ ، والمنعُ من إنفاذ الحق عليهم أشدُّ من كل ما ذكرنا ، بلا شك .

قالوا : وامتناع معاوية من بيعة علي ، كامتناع علي من بيعة أبي بكر. فما حاربه أبو بكر ، ولا أكرهه . وأبو بكر أقدرُ على « علي » من « علي » على معاوية . ومعاوية في تأخره عن بيعة « علي » أعذر وأفسح مقالاً من « علي » في تأخره عن بيعة أبي بكر لأن « علياً » لم يمتنع من بيعة أبي بكر أحدٌ من المسلمين غيره ، بعد ان بايعه الأنصار والزبير . وأما بيعة « علي » فإن جمهور الصحابة تأخروا عنها : إما عليه ، وإما لا له ولا عليه . وما تابعه منهم إلا الأقل ، سوى[1] أزيد من ماية ألف مسلم بالشام والعراق ومصر والحجاز ، كلهم امتنع من بيعته . فهل معاوية إلا كواحد من هؤلاء في ذلك ؟!

وأيضاً فإن بيعة « علي » لم تكن عن عهد من النبي صلى الله عليه وسلم كما كانت بيعة أبي بكر ، ولا عن إجماع من الأمة كما كانت بيعة عثمان ، ولا عن عهد من خليفة واجب الطاعة كما كانت بيعة عمر ، ولا بسوقٍ بائنٍ في الفضل على غيره لا يختلف (عليه) ، ولا عن شورى . فالقاعدون عنها ، بلا شك ، ومعاوية من جملتهم ـ أعذر من « علي » في قعوده عن بيعة أبي بكر ستة أشهر ، حتى رأى البصيرة وراجع الحق عليه في ذلك . »

---

١ أي : فضلا عن ، بالاضافة الى أن ...

قالوا : فإن قلتم : خفي علـــى « عليٍ » نصُّ رسول الله صلى الله عليه وسلم على أبـي بكر .

قلنا لـكم : لم يَخْفَ عليه بلا شك تقديم رسول الله صلى الله عليه سلم أبا بكر إلى الصلاة . وأمْره « علياً » بأن يصلي وراءه في جماعة المسلمين. فتأخره عن بيعة أبـي بكر سعيٌ منه في حطّه عن مكانٍ جعله رسول الله – صلى الله عليه وسلم – حقاً لأبـي بكر وسعيٌ منه في فسخ نص رسول الله – صلى الله عليه وسلم – على تقديمه الى الصلاة . وهذا أشدُّ مـــن ردّ إنسانٍ نفاه رسول الله – صلى الله عليه وسلم – لذنبٍ ثم تاب منه.

وأيضاً فإن « علياً » قد تاب واعترف بالخطأ لأنه إذ بايع أبا بكر بعد ستة أشهر تأخر فيها عن بيعته ، لا يخلو ضرورةً من أحد وجهين: إما أن يكون مصيباً في تأخره – فقد أخطأ إذ بايع ، – أو يكون مصيباً في بيعته – فقد أخطأ إذ تأخر عنها .

قالوا : والممتنعون من بيعة « علي » لم يعترفوا قط بالخطأ على أنفسهم في تأخرهم عن بيعة أبـي بكر . وإن كان فعلهم صواباً فقد برئوا من الخطأ جملةً .

قالوا : والبَوْن بين طلحة والزبير وسعد بن أبـى وقاص وعليّ – خفيٌ جداً . فقد كانوا في الشورى معه ، لا يبدو له فضل تفوق عليهم ولا على واحدٍ منهم . وأما البَوْن بين علي وأبـي بكر فأبينُ وأظهر . فهم في امتناعهم عن بيعته أعذر ، لخفاء التفاضل .

قالوا : وهـلاّ فعل « عليٌّ » في قتلة عثمان كما فعل بقتلة عبد الله ابن خبّاب بن الأرتّ ؟ فـــإن القصتين استويتا في التحريم . والمصيبة في قتل عثمان في الاسلام وعند الله عز وجل وعلى المسلمين – أعظم جرماً وأوسع خرقاً وأشنع إثمـــاً وأهول فتيقاً من المصيبة في قتل عبد الله بن

خبّاب[1] . قالوا : وفعله في طلب دم عبد الله بن خباب يقطع حجة من تأوّل على علي أنه يمكن أن يكون لا يرى قتل الجماعة بالواحد » (« الفصل » ج٤ ص ١٥٢ – ١٥٥) .

هذه هي الحجج التي يقولها من ذهب الى تصويب محاربي عليّ يوم الجمل ويوم صفين ، المدافعين عن موقف المطالبين بثأر عثمان .

أما الخوارج فقد قالوا إن علياً كلّم الرجال في دين الله تعالى ، والله عز وجل حرّم ذلك بقوله : « إنِ الحكم إلا لله[2] » (سورة الأنعام آية ٥٧)، وبقوله تعالى : « وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله » (سورة الشورى آية ١٠) .

---

١ عبدالله بن خباب: قتله الخوارج، وكانوا قد سألوه: « ما تقول في أبي بكر وعمر، فأثنى خيرا. قالوا: فما تقول في عليّ قبل التحكيم وفي عثمان في السنين الست الاخيرة ، فأثنى خيرا ، قالوا : فما تقول في عليّ بعد التحكيم والحكومة . قال : ان عليا أعلم بالله وأشد توقيا على دينه وأنفذ بصيرة » . فقالوا : انك لست تتبع الهدى انما تتبع الرجال على أسمائهم . ثم قربوه الى شاطىء النهر فأضجعوه فذبحوه ... وروى أبو عبيدة أيضا ، قال : استنطقهم (أي الخوارج) علي عليه السلام، بقتل عبدالله بن خباب فاقروا به . فقال : انفردوا كتائب لاسمع قولكم كتيبة كتيبة ، فتكتبوا كتائب ، وأقرت كل كتيبة بمثل ما أقرت به الاخرى من قتل ابن خباب ، وقالوا : ولنقتلنك كما قتلناه . فقال علي : والله لو أقر أهل الدنيا كلهم بقتله هكذا وأنا أقدر على قتلهم به لقتلتهم ، ثم التفت الى أصحابه فقال لهم : شدوا عليهم ، فأنا أول من يشد عليهم . وحمل بذي الفقار حملة منكرة ثلاث مرات ، كل حملة يضرب حتى يعوج متنه ثم يخرج فيسوّيه بركبتيه ، ثم يحمل ، حتى أفناهم » (« شرح نهج البلاغة » لابن أبي الحديد ج ١ ، ص ٢٠٧ ، مطبعة دار الكتب العربية الكبرى لمصطفى البابي الحلبي ، القاهرة)

٢ « الانعام » آية ٥٧ ؛ « يوسف » آية ٤٠ ، ٦٧ .

القدر[1]

كانت مشكلة أفعال الإنسان وهل هو خالقها أو هو مجبر عليها من المشاكل الرئيسية التي بدأت بها المباحث الكلامية في الإسلام . ومن تتبع الآيات القرآنية الوارد فيها ذكر القـــدر والقضاء والجزاء وأفعال الانسان يجد ان هذه المسألة شغلت المسلمين عـــلى عهد النبي ، كما كانت مثار جدل بينه وبين معارضيه من المشركين والنصارى واليهود . لكنه لا يمكن استخلاص موقف صريح قاطع للقرآن في هذه المسألة . فثم آيات تؤذن بأنه لا فاعل إلا الله ، وأن الإنسان مقدّرة عليه أفعاله ، وإلى جانبهـــا آيات أخرى تقرر أن الانسان مختار ، ومسؤول عن أفعاله .

---

١ راجع :

a) Salisbury, E.E. : «Muhammadan predestination and free will», in *Journal of the American Oriental Society*, 8 (1899), p. 106-182.

b) De Vlieger, A. : Kitâb al Qadr, Matériaux pour servir à l'étude de la prédéstination dans la théologie musulmane. Leyde 1903

c) Ringgren, Helmer : Studies in Arabic fatalism. Uppsala, 1955.

فمن أمثلة الآيات الدالة على أن أفعال الانسان مقدّرة عليه :

١ — « وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين » (التكوير : ٢٩).

٢ — « ومـا تشاءون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليماً حكيماً » (الانسان : ٣٠) .

٣ — « ولكن يُدْخِل من يشاء في رحمته » (الشورى : ٨) .

٤ — « مـاذا أراد الله بهذا مثلاً كذلك يضلُّ الله مـن يشاء » (المدَّثِّر : ٣١) .

٥ — « ويهدي من يشاء » (المدثر : ٣١) .

٦ — « ومَنْ يشأ يجعله على صراط مستقيم » (الأنعام : ٣٩) .

٧ — « وربك يخلق مـا يشاء ويختار ، مـا كان لهم الخيرة » (القصص : ٦٨) .

٨ — « ومـا كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم » (الأحزاب : ٣٦) .

٩ — « قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا » (التوبة : ٥١) .

١٠ — « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ، ولكن حقّ القولُ منّي لأملأنّ جهنم من الجِنة والناس أجمعين » (السجدة : ١٣) .

١١ — « مَنْ يَهْدِ اللهُ فهو المهتدي ، ومَنْ يُضْلِل فأولئك هم الخاسرون » (الأعراف : ١٧٨) .

١٢ — « فمن يُرِد الله أن يهديه يشرحْ صدره للإسلام ، ومن يُرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنمـا يصّعّد في السماء » (الأنعام : ١٢٥) .

١٣ — « ولقد بعثنـا في كل أُمة رسولاً أن اعبـدوا الله واجتنبوا الطـاغوت ، فمنهم مَنْ هَدَى الله ومنهم من حقّت عليـه الضلالة » (النحل : ٣٦) .

١٤ – « قـل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضرّاً إلا مـا شاء الله » (يونس : ٤٩) .

١٥ – « ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لـكم إن كـان الله يريد أن يغويكم هو ربكم واليه ترجعون » (هود : ٣٥) .

١٦ – «إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم ، وعـلى أبصارهم غشاوةٌ ، ولهم عذاب عظيم » (البقرة : ٥ – ٦) .

وفي مقابل ذلك نجد عدداً وفيراً من الآيات التي تقرر حرية الإنسان في أفعاله وأنه فاعلها ، مثل :

١ – « فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر » (الكهف : ٢٩) .

٢ – «وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى» (الاسراء : ٩٤) .

٣ – « جزاءً بما كانوا يعملون » (الأحقاف : ١٤ ؛ الفرقان : ١٥ ؛ الواقعة : ٢٤ ؛ السجدة : ٣٢) .

٤ – « جزاءً بما كانوا يكسبون » (التوبة : ٨٢ ، ٩٥) .

٥ – « هل جزاء الإحسان إلا الإحسان » (الرحمن : ٦٠) .

٦ – « ما أصابك من حسنةٍ فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك » (النساء : ٧٩) .

٧ – « ومالـكم لا تؤمنون بالله » (الحديد : ٨) .

٨ – « فما لهم عن التذكرة مُعرِضين ؟ » (المدثر : ٤٩) .

٩ – « هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن » (التغابن : ٢) .

١٠ – « كل نفسٍ بما كسبت رهينة » (المدثر : ٣٨) .

١١ – «من عمل صالحاً فلنفسه ، ومَنْ أساء فعليها» (فصلت : ٤٦) .

١٢ – « قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ، ومَنْ ضلّ فانما يضلُّ عليها» (يونس : ١٠٨) .

١٣ – « هنالك تبلو كلُّ نفس ما أسلفت » (يونس : ٣٠) .

١٤ — « قد جاءكم بصائر من ربكم : فمن أبصرَ فلنفسه ومَنْ عَمِي فعليها » (الأنعام : ١٠٤) .

١٥ — « ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً . ومن يكسب إثماً فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليماً حكيماً » (النساء : ١١٠ — ١١١) .

١٦ — « إن الله لا يغيّر ما بقومٍ حتى يغيروا ما بأنفسهم » (الرعد : ١١) .

وقد لاحظ جِرِم[١] أن السور المكية أميل إلى تقرير حرية الانسان واختياره ، بينما السور المدنية أميل إلى تقرير الجبرية .

وقد أورد الشهرستاني (« الملل والنحل » جا ص ١٠٨ — ١٠٩) تعريفاً للجبرية والجبر ، هاك نصه :

« الجبر هو نفي الفعل حقيقةً عن العبد ، وإضافته إلى الرب تعالى . والجبرية أصناف :

١ — فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرةً على الفعل أصلاً .

٢ — والجبرية المتوسطة : أن تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة .

فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل ، وسمى ذلك كسباً فليس بجبري . والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة في الابداع والإحداث استقلالاً — جبرياً . ويلزمهم أن يسموا من قال من أصحابهم بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها — جبرياً ، إذ لم يثبتوا للقدرة الحادثة فيها أثراً .

والمصنفون في المقالات عدوا النجارية ، والضرارية من الجبرية ؛

---

١ Grimne, H. *Einleitung in den Koran*, Vol. II.

وكذلك جماعة الكلامية من الصفاتية والاشعرية سموهم تـارة : حشوية ، وتارة جبرية . »

ويمثل الجبرية الخالصة : جهم بن صفوان .

وابن حـزم يفصّل أكثر ويقول[1] : « اختلف الناس في هذا البـاب (باب : القَـدَر) فذهبت طائفــة إلى أن الإنسان مُجْبَـر على أفعاله ، وأنه لا استطاعة له أصلاً — وهو قول جهم بن صفوان وطائفــة من الأزارقة ؛

وذهبت طائفة أخرى إلى ان الانسان ليس مُجْبَراً ، وأثبتوا له قوة واستطاعةً بها يفعل ما اختار فعله . ثم افترقت هذه الطائفة على فرقتين ، فقالت إحداها : الاستطاعة التي يكون بها الفعل لا تكون إلا مع الفعل، ولا تتقدمه ألبتــة . وهذا قول طوائف من أهـل الكلام ومَنْ وافقهم كالنجار ، والأشعري ، ومحمد بن عيسى برغوث الكـاتب ، وبشر بن غياث المريسي ، وأبـي عبد الرحمن العطوي وجماعة من المرجئة والخوارج وهشام بن الحـكم وسليمان بن جرير وأصحابهما .

وقالت الأخرى : إن الاستطاعة التي يكون بها الفعل هي قبل الفعل موجودة في الإنسان ، وهو قول المعتزله وطوائف من المرجئة كمحمد بن رشيدومؤنس بن عمران وصالح قُبّة والناشيء وجماعة من الخوارج والشيعة .

ثم افترق هؤلاء على فِرق : فقالت طائفـة إن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل أيضاً : للفعل ولتركه ، وهـو قول بشر بن المعتمر البغدادي، وضرار بن عمرو الكوفي ، وعبد الله بن غطفان ، ومعمر بن عمرو العطار البصري وغيرهم من المعتزلة .

وقال أبو الهذيــل بن الهذيـل العبــدي البصري العلاّف : لا تكون

---

[1] « الفصل في الملل والأهواء والنحل » جـ ٣ ص ٢٢

الاستطاعة مع الفعل البتة ، ولا تكون إلا قبله ، ولا بد وتفنى مع أول وجود الفعل .

وقال أبو اسحق ابراهيم بن سيّار النظّام ، وعلي الأسواري ، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن كيسان الأصمّ : ليست الاستطاعة شيئاً غير نفس المستطيع . وكذلك أيضاً قالوا في العجز إنه ليس شيئاً غير العاجز ؛ إلا النظّام فانه قال : هو آفة دخلت على المستطيع ...

فأما من قال بالإجبار منهم فانهم احتجوا فقالوا : لما كان الله تعالى فعّالاً ، وكان لا يشبهه شيء من خلقه ، وجب أن لا يكون أحدٌ فعالاً غيره .

وقالوا أيضاً : معنى اضافة الفعل إلى الانسان إنما هو كما تقول : مات زيد ! وإنما أماته الله تعالى ؛ وقام البناء ، وإنما أقامه الله تعالى (ج٣ ص ٢٢ – ص ٢٣) .

تلك خلاصة لموقف الفِرَق المختلفة والمتكلمين من مختلف المذاهب – بالنسبة إلى مشكلة حرية الارادة والاختيار .

فلو رجعنا إلى صاحبنا واصل بن عطاء لم نجد في المصادر الباقية لدينا ما يدل على مدى تحقيقه لهذه المسألة وما أدلى بـه من براهين لإثبات حرية الإرادة .

إنما تورد بعض المصادر أنه تلقى مذهب القدر ، أعني حرية الإرادة ، عن غيلان الدمشقي . فمن هو غيلان الدمشقي هذا ؟

اختلف فيه أصحاب كتب الكلام على طرفي نقيض : فالمعتزلة منهم مدحوه كثيراً ، بينما ذمّه أهل السنّة ذماً بالغاً .

فالمرتضى في « المنية والأمل » يقول عنه – وهو يضعه على رأس الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة : « غيلان بن مسلم الدمشقي ، قال أبو القاسم : هو غيلان بن مروان . قال الحاكم : وهو مولى لعثمان بن عفّان . أخذ

المذهب عن الحسن بن محمد بن الحنفية ، ولم تكن مخالفته لأبيه وأخيه إلا في شيء من الإرجاء .

وروى أن الحسن كان يقول إذا رأى غيلان في الموسم : أترون هذا ؟ هو حجة الله على أهل الشام ، ولكن الفتى مقتول .

وكان واحد دهره في العلم والزهد والدعاء إلى الله وتوحيده وعدله .

وقتله هشام[1] بن عبد الملك ، وقتل صاحبه صالحاً . وسبب قتله أن غيلان لما كتب إلى عمر بن عبد العزيز[2] كتاباً قال فيه : « أبصرت يا عمر وما كِدْتَ ، ونظرت وما كدت . اعلم يا عمر أنك أدركت من الاسلام خَلَقاً بالياً ، ورسماً عافياً . فيا ميت بين الأموات ! لا ترى أثراً فتتبع ، ولا تسمع صوتاً فتنتفع . طُفِيء أمرُ السُّنّة ، وظهرت البدعة . أُخيف العالِمُ فلا يتكلم ، ولا يعطى الجاهل فيسأل (!) . وربما نجت الامة بالإمام ، وربما هلكت بالإمام : فانظر أيّ الإمامين أنت ، فانه تعالى يقول : «وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا» (الأنبياء : ٧٣) فهذا إمام هدى ومن اتبعه شريكان ؛ وأما الآخر فقال تعالى : « وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ويومَ القيامة لا يُنْصَرون » (القصص : ٤١) ولن تجد داعياً يقول : تعالوا إلى النار — إذاً لا يتبعه أحد — ولكن الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصي الله . فهل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصنع ، أو يصنع ما يعيب ، أو يعذّب على ما قضى ، أو يقضي ما يعذّب عليه ؟ أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثم يُضِلُّ عنه ؟ أم هل وجدت رحيماً يكلّف العباد فوق الطاقة أو يعذبهم على الطاعة ؟ أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم ؟ وهل

---

١ تولى هشام الخلافة في شعبان ١٠٥ هـ (يناير سنة ٧٢٤ م) وتوفي في ٦ ربيع الثاني سنة ١٢٥ هـ (٦ فبراير سنة ٧٤٣ م) .

٢ تولى الخلافة في ٢٠ صفر سنة ٩٩ هـ وتوفي في ٢٤ رجب سنة ١٠١ هـ .

وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب والتكاذب بينهم ؟ كفى ببيان هذا بياناً ، والعمى عنه عمىّ – في كلام كثير » (ص ٢٥ – ٢٦) .

وفي هذه العبارات الأخيرة تقرير لمذهب حرية الاختيار ، وأن الله لا يعمل إلا الأصلح ؛ ولا يعذب على ما قضى ولا يقضي بما يعذب عليه ؛ ومعنى هذا ان الله لا يقضي بالمعاصي ، بل الانسان هو الذي يرتكب المعصية بارادته واختياره ، وإلا فكيف يجوز في الحكمة أن يعذب الله على فعلٍ فعله هو ؟! والله حكيم ، فلا يصنع ما هو مذموم ؛ ورحيم فلا يكلّف فوق الطاقة ؛ وعادل فلا يحمل الناس على ارتكاب الظلم ؛ وصادق فلا يحمل الناس على الكذب . وفي هذا بذور أولية لمذهب المعتزلة في العدل ، وفي حرية الاختيار .

ويتابع صاحب « المنية والأمل » بيانه عن سبب قتل هشام بن عبد الملك لغيلان الدمشقي فيقول :

« فدعا عُمَرُ غيلانَ وقال : أعِنّي على ما انا فيه ! فقال غيلان : ولّني بيعَ الخزائن وردَّ المظالم ! فولاه ، فكان يبيعها وينادي عليها ويقول : تعالوا إلى متاع الخونة ؛ تعالوا إلى متاع الظَلَمة ، تعالوا إلى متاع من خلَف الرسول في أمّته بغير سنته وسيرته . وكان فيما نادى عليه جوارب خزّ ، فبلغ ثمنها ثلاثين ألف درهم ، وقد ائتكل بعضها ، فقال غيلان : من يعذرني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى وهذا يأتكل والناس يموتون من الجوع ؟!

فمرّ به هشام بن عبد الملك ، قال : أرى هذا يعيبني ويعيب آبائي . والله إن ظفرتُ به لأقطعن يديه ورجليه .

فلما ولي هشام خرج غيلان وصاحبه صالح إلى أرمينية ، فأرسل هشام في طلبهما . فجيء بهما فحبسهما أياماً ، ثم أخرجهما وقطع أيديهما وأرجلهما ، وقال لغيلان : كيف ترى ما صنع بك ربُّك ؟

فالتفت غيلان ، فقال : لعن الله من فعل بي هذا .

واستسقى صاحبُه ، فقال بعضُ من حضر : لا نسقيكم حتى تشربوا من الزَّقوم .

فقال غيلان لصالح : يزعم هؤلاء أنهم لا يسقوننا حتى نشرب من الزقوم . ولعمري لئن كانوا صدقوا فان الذي نحن فيه يسيرٌ في جَنْب ما نصير اليه بعد ساعةٍ من عذاب الله . ولئن كانوا كذبوا فان الذي نحن فيه يسيرٌ في جنبِ ما نصير اليه بعد ساعةٍ من رَوْح الله . فاصبر يا صالح !

ثم مات صالح ، وصلى عليه غيلان ؛ ثم أقبل على الناس وقال : قاتلهم الله ! كم من حقٍّ أماتوه ! وكم من باطلٍ قد أحيوه ! وكم من ذليل في دين الله أعزّوه ! وكم من عزيز في دين الله أذلوه !

فقيل لهشام : قطعتَ يدي غيلان ورجليه وأطلقت لسانه ! إنه قد بكّى الناس ، ونبههم على ما كانوا عنه غافلين .

فأرسل اليه من قَطَع لسانه ، فمات ، رحمه الله تعالى ! » .

وهذا تصوير رائع لاستشهاد غيلان الدمشقي ، واضح منه أن فيه تحاملاً شديداً على الأمويين ، مما يؤذن بأن صانع هذه الرواية شيعي أراد التشنيع بالأمويين وإدانة مظالمهم . لهذا يحيك الشك في صدر الباحث حول صحّة هذه الرواية .

فان بحثنا في كتب المؤرخين عن هذه الحادثة ، وجدنا ابن[1] الأثير يقول في حديثه عن هشام بن عبد الملك بمناسبة وفاته سنة ١٢٥ هـ :

« قيل ان غيلان بن يونس — وقيل : ابن مسلم — أبا مروان أظهر

---

١ « الكامل في التاريخ » لابن الاثير المتوفى سنة ٦٣٠ هـ ج ٤ ص ٢٥٥ — ٢٥٦ . القاهرة ١٣٥٧ هـ ، دار الطباعة المنيرية .

القول بالقدر في أيام عمر بن عبد العزيز . فأحضره عمر . واستتابه فتاب . ثم عاد إلى الكلام فيه أيام هشام . فأحضره من ناصرة ، ثم أمر به فقطعت يداه ورجلاه . ثم أمر به وصلب . »

وابن كثير[1] يقول وهو يتحدث عن هشام بن عبد الملك :

« وهو الذي قتل غيلان القدري . ولما أحضر بين يديه قال له : ويحك! قُلْ ما عندك : إن كان حقاً اتبعناه ، وإن كان باطلاً رجَعْتَ عنه . فناظره ميمون بن مهران . فقال لميمون أشياء ، فقال له : أيُعصي الله كارهاً ؟ فسكت غيلان . فقيده حينئذ هشام ، وقتله . »

وهذا منقول عما ذكره الطبري[2] قال :

« قال حماد الأبح ، قال هشام لغيلان : ويحك يا غيلان ! قد اكثر الناسِ فيك ، فنازِعنا بأمرك : فان كان حقاً اتبعناك ، وإن كان باطلاً نزعت عنه . قال : نعم ! فدعا هشامُ ميمون بن مهران ليكلمه . فقال له ميمون : سَلْ ! فان أقوى ما يكون إذا سألتم . قال له : أشاء الله أن يُعصَى ؟ فقال له ميمون : أفعُصي كارهاً ؟ فسكت (أي غيلان) . فقال هشام : أجِبْه ! فلم يجبه فقال له هشام : لا أقالني الله إن أقلته . وأمر بقطع يديه ورجليه » .

ورواية الطبري هذه أوفى وأصحّ من السابقتين . فلو قارناها بما اورده المرتضى في « المنية والأمل » نجد :

١ — اتفاقهما في ان غيلان الدمشقي كان يقول إن الله ليس هو خالق أفعال المعصية ، بل الانسان هو صانعها ؛

٢ — اختلافهما في السبب الذي من أجله قتله هشام بن عبد الملك :

---

[1] « البداية والنهاية » لابن كثير المتوفي سنة ٧٧٤ هـ ، جـ ٩ ص ٣٥٣ . القاهرة ، مطبعة السعادة ، بدون تاريخ .

[2] « تاريخ الامم والملوك » جـ ٥ ص ٥١٦ ، القاهرة سنة ١٩٣٩ م .

فالطبري – ومـــن سار في إثره مثل ابن الأثير وابن كثير – يرى أن ذلك لقول غيلان بأن الانسان خالق أفعاله ؛ بينما المرتضى يرجع ذلك إلى الحملة التي قام بها غيلان ضد مظالم بني أمية ، وأقواله فيهم أمام عمر بن عبد العزيز ، مما جعله يحقد عليه ويترصد الفرصة للانتقام منـــه ، وكان له ذلك لما ولي الخلافة .

على انه يرد في بعض المصـادر[1] أن « أول من نطق في القدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن ، كان نصرانياً فأسلم ، ثم تنصّر . أخذ عنه معبد الجهني وأخذ غيلان عن معبد » . وتبعاً لهذا فان أول من تكلم في القدر بين المسلمين هو معبد الجهني ، وعنه أخـــذ غيلان الدمشقي . ومعبد الجهني ، هو معبد بن عبد الله بن عليم الجهني ، البصري . وقد قُتِل في سنة ٨٠ هـ . قتله الحجّاج أو عبد الملك بن مروان . قـال ابن[2] الأثير في حوادث سنة ٨٠ هـ :

« فيهـــا قتل معبد بن عبد الله بن عليم الجهني الذي يروي حديث الدباغ[3] . وهو أول من قال بالقدر في البصرة وقتله الحجاج . وقيل : قتله عبد الملك بن مروان بدمشق . »

وتوسع في ترجمته ابن كثير[4] فقال في حوادث سنة ٨٠ ومن مات فيها :

« معبد الجهني القدري : يقال إنه معبد بن عبد الله بن عليم ؛ راوي حديث : « لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عَـصَـب » . وقيل غير ذلك في نسبه . سمع الحديث من ابن عباس وابن عمر ومعاوية وعمران بن حصين وغيرهم . وشهد يوم التحكيم ، وسأل أبا موسى (أي : الاشعري)

---

١ « العبر » للذهبي ١/٩٢ ؛ « تهذيب التهذيب » لابن حجر ١٠/٢٢٥ .

٢ ج ٤ ص ٧٥ . المطبعة المنيرية بالقاهرة سنة ١٣٥٨ هـ .

٣ وهو : « لا تنتفعوا من الميت بأهاب ولا عصب » .

٤ « البداية والنهاية » ج ٩ ص ٣٤ ، مطبعة السعادة ، بالقاهرة ، بدون تاريخ .

في ذلك ووصاه . ثم اجتمع بعمرو بن العاص ، فوصاه في ذلك . فقال له : إيه يا تَيْسَ جُهَيْنَة ! ما أنت من أهل السرّ والعلانيـة ، وإنه لا ينفعك الحق ، ولا يضرُّك الباطل . وهذا تَوسُّمٌ فيـــه من عمرو بن العاص . ولهذا كان هو أول من تكلم في القدر . ويقال إنـــه أخذ ذلك عن رجل من النصارى من أهل العراق يقال له « سوس » . وأخذ غيلانُ القدرَ من معبد . وقد كانت لمعبد عبادة ، وفيـــه زهادة . ووثّقه ابن معين وغيره في حديثه . وقال الحسن البصري : إياكم ومعبداً فانه ضالٌّ مُضِلٌّ . وكان ممن خرج مع ابن الأشعث . فعاقبه الحجاج عقوبـــة عظيمة بأنواع العذاب ثم قتله . وقال سعيد بن عفير : بل صلبه عبدالملك ابن مروان في سنة ثمانين بدمشق ، ثم قتله . وقال خليفة بن خياط : مات قبل التسعين . وقيل : إن الأقرب قَتْلُ عبد الملك له » .

ومن هذه الرواية يتبين أنـــه قتل لأسباب سياسية ، هي اشتراكه في الخروج مع ابن الأشعث ضـــد عبد الملك بن مروان . لكن يلاحظ أن أبا مخنف وعنـه نقل الطبري يذكر أن خروج ابن الأشعث كان في سنة إحدى وثمانين ، ويذكر الواقدي أن خروجه كان في سنة ثنتين وثمانين — فكيف يكون مقتل معبد في سنة ثمانين ؟!

لهذا فإن الأرجح هو ان عبد الملك بن مروان صلبه في دمشق في سنة ثمانين وقتله ؛ وأنه لا شأن لـه بفتنة ابن الأشعث ، وبالتالي بالحجاج .

على أننا نورد مع ذلك ما يقوله الذهبي[1] عنه في « ميزان الاعتدال » : « معبد الجهني — تابعي . صدوق في نفسه ، ولكنه سَنّ سُنّة سيئة : فكان أول من تكلم في القدر . ونهى الحسن (أي البصري) الناس عن

---

١ « ميزان الاعتدال في نقد الرجال » لابي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨ هـ ج ٤ ، ص ٤١ ، طبعة البجاوي ، القاهرة سنة ١٩٦٥ .

مجالسته ، وقال : هو ضالٌّ مُضِلٌّ . ويقـال : هو معبد بن عبد الله ابن عويم . قتله الحجاج صبراً لخروجه مع ابن الأشعث .

وقد وثقه ابن معين . وقال جعفر بن سليمان : حدثنا مالك بن دينار ، قال : لقيتُ معبداً الجهني بمكة بعد ابن الأشعث ، وهو جريح . وكان قاتَلَ الحجاج في المواطن كُلها . قـال : لقيتُ الفقهاء والناس فـاذا كلامُ نادمٍ على قتاله مع الحجاج ، فلم أر مثل الحسن ، قال : يا ليتنا كنا أطعناه » .

وهذه الرواية تزيد في تعقد الأمر أكثر : إذ تجعله يشاهد في مكـة بعد نهايـة ابن الأشعث ، وابن الأشعث حُصِر في قصر فـألقى بنفسه من فوقه فمات ، وذلك في سنة خمس وثمانين أو أربع وثمانين[1] .

وإلى جانب غيلان ومعبد الجهني تذكر الروايات الجعد بن درهم على انه ممن أخذ القول في القدر عـن معبد الجهني . وفوق ذلك كان أول من قال بخلق القرآن . قـال ابن كثير (« البداية والنهايـة » ج ٩ ص ٣٥٠) في ترجمته :

« هو أول من قال بخلق القرآن . وهو الذي يُنْسَب اليـه مروان الجعدي ، وهو مروان الحمار ، آخر خلفاء بني أمية – كان شيخه الجعد ابن درهم . أصله من خراسان ؛ يقال إنه من موالي بني مروان . سكن الجعد دمشق ، وكانت له بهـا دار بالقرب من القلانسيين إلى جـانب الكنيسة ، ذكره ابن عساكر . قلتُ : وهي محلة من الخواصين اليوم غربيها عند حمام القطانين ، الذي يقال له حمام قلينس .

قال ابن عساكر وغيره : وقد اخذ الجعد بدعته عن بيان بن سمعان .

---

[1] « الكامل » لابن الاثير ج ٤ ص ٩٥ . دار الطباعة المنيرية ، بالقاهـرة سنة ١٣٥٧ هـ .

وأخذها بيان عن طالوت ابن أخت لبيد بن أعصم : زوج ابنته . وأخذها لبيـد بن أعصم الساحر الذي سحر رسول الله – صلعم – عن يهودي باليمن . وأخذ عن الجعـد : الجهمُ بن صفوان الخزري ، وقيل : الترمذي . وقد أقام ببلخ ، وكان يصلي مع مقاتل بن سليمان في مسجده ويتناظران ، حتى نفي الى ترمذ .

ثم قتل الجهم بأصبهان ، وقيل بمرو ، قتله نائبها : سلم بن أحوز ، رحمه الله وجزاه عن المسلمين خيراً . وأخذ بشر المريسي عن الجهم . وأخذ أحمد بن أبي دؤاد عن بشر .

وأما الجعد فانه أقام بدمشق حتى أظهر القول بخلق القرآن . فتطلبه بنو أمية ، فهرب منهم . فسكن الكوفة . فلقيه فيها الجهمُ بن صفوان، فتقلد هذا القول عنه .

ثم إن خالد بن عبد الله القسري قتل الجعد يوم عيد الأضحى بالكوفة. وذلك ان خـالداً خطب بالناس ، فقال في خطبته تلك : أيها الناس ! ضحُّوا يقبل الله ضحاياكم ، فاني مُضحٍّ بالجعد بن درهم . إنه زعم ان الله لم يتخذ ابراهيم خليلاً ، ولم يكلم موسى تكليماً ، تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً . ثم نزل فذبحه في اصل المنبر .

وقد ذكر هذا غير واحـد من الحفاظ ، منهم البخاري وابن ابي حاتم ، والبيهقي ، وعبد الله بن احمد . وذكره ابن عساكر في «التاريخ». وذكر أنه كان يتردد الى وهب بن منبه ، وأنه كان كلما راح الى وهب يغتسل ويقول: أجمعُ للعقل . وكان يسأل وهباً عن صفات الله عز وجل. فقال له وهب يوماً : ويلك يا جعد ! اقصر المسألة عـن ذلك ، إني لأظنك من الهالكين ! لو لم يخبرنا الله في كتابه ان له يداً – ما قلنا ذلك، وأن له عيناً – ما قلنا ذلك ، وأن له نفساً – ما قلنا ذلك ، وأن لـه سمعاً – ما قلنا ذلك ، وذكر الصفات : من العلم والكلام وغير ذلك .

ثم لم يلبث الجعد أن صُلب ثم قتل . »

والتضارب واضح بين هذه الروايات العديدة في مقتله : فهل صلب وقتل ، أو ذبحه خـالد بن عبد الله القسري في اصل المنبر يوم عيد الأضحى ؟ وخالد بن عبد الله القسري توفي في المحرّم من سنة ست وعشرين ومائة (« شذرات الذهب » جـ١ ص ١٦٩)،وقد هلك تحت العذاب : عذبه يوسف بن عمر بإذن من هشام بن عبد الملك مدة طويلة (ابن الأثير جـ٤ ص ٢٦٢ – ٢٦٣) . بعد عزله عن العراق . ولم تذكر لنا المصادرُ السنة التي قتل فيها الجعد بن درهم ، ولا بد أن ذلك كان قبل سنة ١٢٥ .

* * *

على ان كتب التاريخ تقتصر على ذكر هذه المعلومات العامة دون ان توضح لنا مذاهبهم . وكنا نودّ أن نجد في كتب علم الكلام ما يسدّ هذا النقص ، ولكننا لا نجد فيها غير إشارات ضئيلة لا تغني .

ولعل أهمها ما ورد في « الفَرق بين الفرق » (ص ١٢٥ ، القاهرة نشرة محمد زاهد الكوثري ، القاهرة سنة ١٩٤٨ م) ، حيث قال :

« كان غيلان القدري يجمع بين القَدَر والإرجاء . ويزعم أن الايمان هو المعرفة الثانية بالله تعالى ، والمحبة والخضوع ، والاقرار بما جـاء بـه الرسول – صلعم – وبما جـاء من الله تعالى . وزعم ان المعرفة الاولى اضطرار وليس بايمان . وحكى زبرقان في مقالاته عن غيلان أن : الإيمان هو الإقرار باللسان ، وأن المعرفـة بالله تعالى ضروريةٌ فعل الله تعالى ، وليست من الإيمان . وزعم غيلان : أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه » .

ومثل هذا التقرير لمذهب غيلان مناقض لمـا سبق : لأن القول بأن الايمان لا يزيد ولا ينقص هو قول المرجئة ، وهو يتنافى تماماً مع القول

بالقدر ، أي بأن الانسان مختار في أفعاله ، وبالتالي مسؤول عنها،وبالتالي يتوقف إيمانه درجةً ورسوخاً على ما يقوم به من أعمال . فإما أن ها هنا تحريفـاً في اسم غيلان – وهو ما لا يؤذن به وصفه بـ « القدري » ، وإما أن يكون عبد القاهر البغدادي يخلط خلطاً مقصوداً لمزيد من التشهير بغيلان ومذهب القدرية .

* * *

وهنا نصل الى مسألة دقيقة هي : هل ثارت مسألة أفعال الانسان ، والقدر تحت تأثير أجنبي ، ومسيحي بخاصة ؟

لقد رأينا زعم من زعـم أن نصرانياً اسمه سوس أو سوسن اعتنق الاسلام هو الذي أثر في معبد الجهني ودفعه الى الكلام في القدر . ولكننا لا نعلم شيئاً عن سوس أو سوسن هذا . وأغلب الظن أنه مـن اختراع خصوم القدرية ابتغاء الطعن البالغ في أصحاب المذهب ، وثم شواهد كثيرة على مثل هذا الاختراع في كتب الفرق بقصد الطعن والتشهير .

ولكن بعض الباحثين المحدثين من المستشرقين أثار هذه المسألة على اساس ما هنالك من تشابه في تناول مسألة القضاء والقدر وحريـة الإرادة بين رجال اللاهوت المسيحي وبين المتكلمين المسلمين . وأول من نبه الى ذلك ألفرد فون كريمر في كتابه : « مباحث حضارية في ميدان الاسلام[١] » . ثم توسّع في بحث هذه المسألة بعد ذلك كارل هينرش بكر في مقال لـه بـ « مجلة الأشوريات[٢] » . وأخذ برأيهما كرلو ألفونسو نلّينو في بحث له

١ A. Von Kremer : *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams*, S. 3, 6, 7, 8. Leipzig, 1873.

٢ C.H. Becker : « Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung », in *Zeitschrift für Assyrologie*, XXVI (1911), pp. 175-195.

ظهر في « مجلة الدراسات الشرقية[١] » عن « اسم القدرية » ، فقال :
« كانت أولى المسائل الخطيرة التي ثار حولها الجدلُ بين المسلمين جدلاً عنيفاً يستدعي النظر والفكر هي مسألة : هل القرآن ، مع ما فيه من آيات متشابهات أو متعارضة ، يقول بالقضاء والقدر السابق ، أو يقول بحرية الإرادة والاختيار ؟ فبينما كان أهل السنة والجمهور يعتقدون دون بحث ولا نظر أن القدر في القرآن مقصود به قضاء الله السابق ، كان بعض المتكلمين الأولين قد بدأوا تحت تأثير اللاهوت المسيحي في الشرق بطريقة غير مباشرة يبحثون هذا القَدر ، ويحاولون أن يفسروه بمعنى يوافق اختيار الانسان وحريته في أفعاله حتى يمكن تبرير وجود الثواب والعقاب في الدار الآخرة تبريراً تاماً » (« التراث اليوناني » ص ٢٠٢ – ٢٠٣).

وتناول هذه المسألة حديثاً موريس سيل[٢] وتوسع فيها . وبدأ بأن ردّ على من أنكروا التأثير المسيحي في نشره الكلام في القدر في الاسلام ، على أساسين : الأول أن السوابق لمذهب القدرية في حرية الإرادة نجدها عند الخوارج في بيانهم للعدل الإلهي ، والثاني أنه لا يوجد في العربية مقابل دقيق للفظ اليوناني الدالّ على حرية الارادة αὐτεξούσιος .
ويرد على الحجة الاولى بأنه لم يكن لدى الخوارج تصور لله على انه « عادل يتطلب العدل من عباده » . بل تمسك الخوارج بنص القرآن ، ولكن لم تكن لديهم فكرة عن العدالة . ويرد على الحجة الثانية ، وهي

---

١ C.A. Nallino : « Sul nome di «Mu'taziliti», in *Rivista degli Studi Orientali,* Roma, t. VII, (1976), pp. 461-466.

٢ Morris S. Seale : *Muslim Theology.* A Study of Origins, with reference to the Church Fathers. London, 1964, pp. 27-35.

التي ساقها مونتجمري وات[1] ، بأن المسلمين استعملوا كلمة « تفويض » لما تدل عليه الكلمة اليونانية المذكورة αὐτεξούσιος . والفعل « فوّض » معناه أن الله أعطى الانسان القدرة على الفعل وعلى الاختيار بنوع من التفويض منه أي الانتداب والإذن . والتفويض بهذا المعنى مستعمل في قول منسوب الى علي بن أبي طالب[2] يقول فيه إن حرية الانسان تقوم في منزلة وسط بين الجبر والتفويض . وواضح من هذا ان التفويض يضاد الجبر . والأشعري[3] في « مقالات الاسلاميين » وهو يتحدث عن مذاهب الشيعة يذكر أن أحدها يقول لا « بالجبر » كما يذهب إليه جهم ، ولا « بالتفويض » كما يذهب اليه المعتزلة ، ومعنى هذا أنه يضع « التفويض » في مضادة « الجبر » .

ويستمر سيل فيقول إن ثمت اصطلاحاً ثانياً للدلالة على نفس المعنى في اليونانية وهو ἐφ' ἡμῖν (= ما هو في استطاعتنا) . وقد استخدمه أوريجانس[4] . ويلاحظ — وهذا هو المهم — أن المترجم العربي ليوحنا الدمشقي يستخدم في ترجمة هـذه الكلمة عند يوحنا الدمشقي اللفظ : تفويض ، فيقول : « لأن الأفعال المفوّضة إلينا ليس هي من أفعـال عناية الله ، لكنها أفعال عزمنا المستولي على ذاته وأفعاله[5] » . وكتاب الدمشقي المأخوذ عنه هذا القول ترجمه إلى العربية أنطونيوس ، رئيس دير مار سمعان (وقد عاش في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي)

---

١ W. Montgomery Watt : *Free will and Predestination in Early Islam*, p. 58, n. 27.

٢ « كنز العمال » جـ ١ ، ص ٣١٣ .

٣ جـ ١ ص ٤٠ — ٤١ ، نشرة رتر .

٤ J. E. L. Oulton and H. Chadwick : *Alexandrian Christianity*, Vol. II. *Treatise on Prayer* (by Origen), Chapter VI, 2. p. 251 n. 337.

٥ *De fide Orthodoxa*, Book II, Chap. 29, p. 41; ed. Migne, p. 964.

تحت عنوان : « الايضاح الصريح في المذهب الصحيح » .

ثم يأخذ المؤلف بعد ذلك في ايراد أقوال القدرية كما ذكرها كتاب « التنبيه » للملطي (ص ١٢٦ – ١٣٥ . استانبول سنة ١٩٣٦) وما يناظرها في كتاب « الايمان الصحيح » ليوحنا الدمشقي – هكذا :

القدرية[١] : « صنفٌ منهم يزعمون أن الحسنات والخير من الله . والشر والسيئات من أنفسهم . لكي لا ينسبوا إلى الله شيئاً من السيئات والمعاصي » .

يوحنا الدمشقي[٢] : الأشياء التي تحدث : سببها إما الله . أو الضرورة ، أو القَدَر . أو الطبيعة ، أو البخت . أو العرَض ... فتحت أي واحد من هذه ندرج ما يحدث بفعل الإنسان ؟... إذ ليس من الصواب أن ننسب إلى الله أفعالاً تكون أحياناً خسيسة وظالمة ... فلم يبق إلا أن نقول إن الإنسان الذي يفعل ويصنع هو منشئ أفعاله . وأنه مخلوق مزوّد بحرية الإرادة .

القدرية[٣] : « ومنهم صنفٌ زعموا أن الله – عز وجل – جعل إليهم الاستطاعة تامّاً كاملاً ، لا يحتاجون إلى أن يزدادوا فيه : فاستطاعوا أن يؤمنوا وأن يكفروا . ويأكلوا ويشربوا . ويقوموا ويقعدوا . ويرقدوا ويستيقظوا . وأن يفعلوا ما أرادوا . وزعموا أن العباد كانوا يستطيعون أن يؤمنوا . ولولا ذلك ما عذّبهم على ما لا يستطيعون » .

الدمشقي[٤] : من الحوادث ما هو في أيدينا ، ومنها ما ليس كذلك . والتي في أيدينا . والتي نحن أحرار في فعلها أو عدم فعلها كما تشاء – هي تلك الأفعال التي تتم بالإرادة ... وبالجملة كل الأفعال التي يتبعها ذم أو مدح وتتوقف على الدافع والقانون . وكل الأفعال العقلية والصادرة عن التدبير هي أفعال في أيدينا.

---

١ الملطي : « التنبيه » ص ١٢٩ .

٢ De fide Orthodoxa, Book II, ch. 25, pp. 39, 40.

٣ الملطي : « التنبيه » ص ١٣٣ .

٤ De fide Orthodoxa, Book II, ch. 26, p. 40.

والتدبير (أو العزم أو التصميم) يتعلق بالإمكانات المتساوية : والإمكان المتساوي فعل هو في ذاته في مقدورنا وكذلك ضده . وعقلنا يختار بين الامكانات وهذا أصل الفعل . فالأفعال التي في أيدينا هي تلك الامكانات المتساوية : مثلاً أن يتحرك أو لا يتحرك ، أن يسرع أو لا يسرع ، أن يشتاق الأمور غير الضرورية أو لا يشتاقها ، أن يكذب أو لا يكذب ، أن يعطي أو لا يعطي ، أن يُسرّ أو لا يُسرّ بحسب الظرف . وكذلك كل الأفعال التي تتضمن الفضيلة أو الرذيلة في أدائها ، لأننا أحرار في أن نفعلها أو لا نفعلها كما نشاء ... »

القدرية[1] : « [ومنهم صنف] أنكروا أن الله — عز وجل — خلق ولد الزنا ، أو قدّره ، أو شاءه ، أو علمه » .

الدمشقي[2] : وسيسأل المسلم : « من يكوّن الجنين في رحم أمه ؟ » وهذه المسألة يضعونها أمامنا يريدون أن يبينوا أن الله يفعل الشر . لأنك لو أجبت : « الله هو الذي يكوّن الجنين » يقول لك المسلم : « انظر ، إن الله إذن يتعاون مع الزناة » . لكن دع النصراني يقل : « نحن لا نجد في الكتاب المقدس ما يدل على أن الله يخلق أو يكوّن شيئاً بعد السبعة الأيام الأولى التي خلق فيها العالم . لأن المخلوقات المرئية خُلقت كلها في الأيام السبعة الأولى ، وأمرها بأن تلد وتولد ، قائلاً « تكاثروا واملأوا الأرض » (سفر التكوين ١ : ١٨) ولما كان الإنسان حياً ويملك نطفة حية ، فإنه يبذر النطفة في زوجته . وبهذه الطريقة يلد الإنسان الناس . كما قال الكتاب المقدس : ولَدَ آدمُ شيث ، وشيث ولد اينوش ، واينوش وَلَدَ قاين (قابيل) . وقاين ولد مِللائيل » وهكذا . ولم يقل إن الله كوّن شيث أو اينوش أو غيره .

الدمشقي[3] : « ... لأن التكوين الأول يسمى « صُنعاً » لا « ولادة » . لأن

---

١ الملطي : « التنبيه » ص ١٣٤ .

٢ الدمشقي Disputatio Christiani et Saraceni, Ed. Migne, Vol. XCIV, p. 1591.

٣ De fide Orthodoxa, B. II. ch. 30. p. 43

الصّنع هو التكوين الأول بيد الله . بينما الولادة هو التناسل واحداً عن واحد .

القدرية[1] : « [ومنهم صنف] زعموا أن الله — عز وجل — وَقّتَ لهم الأرزاق والآجال لوقت معلوم : فمن قتل قتيلاً فقد أعجله عن أجله ورزقه لغير أجله . وبقي له من الرزق ما لم يستوفه ولم يستكمله » .

الدمشقي[2] : العناية هي اذن اهتمام الله بالموجودات . والعناية هي أيضاً إرادة الله التي بها تتلقى الأشياء ما يناسبها ... لأن الشخص الواحد يجب بالضرورة أن يكون خالقاً ومعتنياً بما هو موجود : فليس من اللائق ولا المناسب أن يكون خالق ما هو موجود شخصاً غير من يعتني به . إذ في هذه الحالة سيكون كلاهما ناقصاً : الواحد في الخلق . والثاني في الاعتناء . ولهذا فان الله خالق وذو عناية . وقدرته الخالقة الحافظة المعتنية هي إرادته الخيّرة ... وأعمال العناية بعضها يسير وفق الارادة الخيرة (لله) وبعضها وفق إذنه . وأعمال الارادة الخيرة تتضمن كل تلك التي لا شك في أنها خير ... والعناية كثيراً ما تمكّن الإنسان العادل من أن يلقى سوء الحظ حتى يكشف للآخرين عن الفضيلة الكامنة في نفسه . كما حدث بالنسبة إلى أيوب ... فقد يُهمَل الشخص فترة من أجل إفادة شخص آخر ... وفضلاً عن ذلك فإنه من الملاحظ أن اختيار ما ينبغي أن يُفعَل هو في استطاعتنا . لكن النتيجة النهائية تتوقف على عون الله . إن كانت أفعالنا صالحة . والله بعدله يعين أولئك الذين يختارون الخير بنية سليمة . أما إن كانت أفعالنا شريرة . فان تلك النتيجة النهائية ترجع إلى تخلي الله عنا . والله بعدله يبقى عالياً وفقاً لمعرفته السابقة » .

تلك هي الشواهد التي ساقها موريس سيل (ص ٣١ — ٣٤) .

فما هو وجه الرأي في هذه المسألة ؟

---

١ الملطي : « التنبيه » ص ١٣٤ .

٢ De Fide Orthodoxa. Book II. ch. 29, pp. 41, 42.

يلاحظ أولاً في سبيل تأييد الرأي القائل بإمكان تأثير يوحنا الدمشقي في نشأة المناقشات بين المسلمين في مسألة القدر وحرية الارادة الانسانية أن يوحنا الدمشقي ولد في دمشق سنة ٦٧٥ م . ونحن نعلم أن جيش المسلمين استولى على دمشق في عهد عمر بن الخطاب للمرة الاولى سنة ٦٣٥م، وللمرة الثانية والنهائية سنة ٦٣٦ م ، وأن أسقف دمشق هو الذي فتح بابها الشرقي للمسلمين . وهذا الأسقف هو ابن سرجون الملقب بالمنصور . ويوحنا الدمشقي هو حفيد ابن سرجون هذا،وكان معاوية خليفة للمسلمين وعاصمة الخلافة دمشق حين ولد يوحنا الدمشقي . وأرجح الروايات أنه بقي في دمشق حتى سنة ٧٢٥ م تقريباً ، أي أنه عاش في دمشق ، عاصمة الخلفاء الأمويين ، خلال خلافة الخلفاء التسعة أو العشرة الأمويين الأُوَل وكان أبوه مشرفاً على الشئون المالية للخليفة عبد الملك بن مروان ، فيما تزعم الرواية المسيحية الواردة في ترجمة يوحنا الدمشقي التي كتبها يوحنا السادس بطريرك القدس ، وإن كانت اقرب الى المبالغة منها الى التاريخ[1]، على أنه كان مكلفاً بجباية الجزية من النصارى التابعين له . وقد خلفه ابنه ، يوحنا الدمشقي ، على رئاسة الطائفة المسيحية في دمشق . غير اننا نجده ابتداءً من سنة ٧٢٥ م في فلسطين بصحبة البطريرك يوحنا السادس. وتخلى عن منصبه رئيساً للطائفة المسيحية في دمشق . ثم دخل دير القديس سابا. وبعد ذلك عينه البطريرك يوحنا السادس واعظاً في كنيسة القيامة بالقدس. لكن دعاة تحطيم الصور هاجموه وحرموه أو أدانوه . وتوفي سنة ٧٤٩ م.

كان إذن يوحنا الدمشقي معاصراً لمعبد الجهني وغيلان الدمشقي . ويقطن ثلاثتهم في دمشق في وقت واحد .

والسؤال الذي لا سبيل إلى الجواب عليه هو : هل تلاقوا وتناقشوا ؟

---

[1] راجع مقال Jugie في « معجم اللاهوت الكاثوليكي » DTC عن « القديس يوحنا الدمشقي » .

إن رسالة يوحنا الدمشقي بعنوان « نقاش بين مسيحي ومسلم » (نشرة ميني ، « كتب الآباء اليونان » المجلد ٩٤) تؤذن بحدوث مجادلات بين يوحنا الدمشقي من ناحية ، وبين علماء مسلمين من ناحية أخرى . وإذن قيام مناظرت بينه وبين المسلمين ثابت تاريخياً . ومن الناحية الأخرى ، فإن يوحنا الدمشقي وإن لم يكتب بالعربية ، بل باليونانية ، فإنه لا بد كان يعرف العربية لأنه ولد في دمشق بعد أن تعرّبت وأسلمت بأربعين سنة . وكانت الغلبة في لغة التخاطب للعربية . فلا شك في انه كان يعرف التخاطب بالعربية ، إن لم يكن أيضاً الكتابة بها .

وإذن فالاحتمال الوحيد هو أن يكون تأثيره – إن كان له تأثير حقاً – عن طريق المناظرات والمجادلات مع المثقفين ، لأننا لا نعلم بوجود ترجمات لمؤلفاته الى العربية في أثناء حياته . وأول ترجمة نعرفها لبعض مؤلفاته هي ترجمة انطونيوس رئيس دير سمعان في أنطاكية في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) لكتابين هما : « الديالكتيك » ، « الايمان الصحيح » (= « الايضاح الصريح في المذهب الصحيح » كما في عنوان الترجمة) ، ومجموعة من خمس رسائل . كذلك ترجم له عبد الله بن الفضل (القرن الحادي عشر المسيحي) بضع رسائل اخرى ، وهناك رسائل ومواعظ اخرى ترجمت الى العربية ولا ندري من هم الذين ترجموها[1] .

وبعد تقرير هذا فلننظر في المقارنات التي عقدها سيل ونحن نلاحظ عليها ما يلي :

١ – أولاً أن التشابه ليس كبيراً ولا مقنعاً بحيث يؤذن بوجود مؤثر ومتأثر ، فما يورده حنا الدمشقي قد ورد قبل ذلك مراراً في كلام

---

١ راجع جورج جراف : « تاريخ الأدب العربي المسيحي » ج ١ ص ٣٧٧ – ٣٧٩ ، وفيه ذكر للمخطوطات وأماكن وجودها .

G. Graf : *Geschichte der arabischen Christlichen Literatur.*

أوريجانس وغيره ، وهــو كلام منتشر شائع لدى القائلين بحرية الإرادة من فلاسفة ولاهوتيين ، ومن الممكن ان يقول به المتكلم المسلم ابتداءً من عنده دون حاجة الى تلقيه من يوحنا الدمشقي أو غيره ، خصوصاً والأمثلة التي يوردها يوحنا لا ترد — لا جزئياً ولا كلياً — لدى القدرية .

٢ — نعتقد ان تأليف يوحنا الدمشقي لرسالته في « الايمان الصحيح » De Fide Orthodoxa كان بعد ان ترك دمشق وصار بعيداً عن حيــاة الطائفة في دمشق ، وبالأحرى والأولى يقال هذا عن رسالته : « حوار بين نصراني ومسلم » ، إذ من غير المقبول أن يكون قد ألفه وهو في دمشق عاصمة الخلافة وحيث السيطرة الشاملة الساهرة للإسلام . ولا بد أن نؤخر تاريخ تأليفه إلى ما بعد هجرته من دمشق ، سواء وهو في دير مار سابا ، أو وهو واعظ في كنيسة القيامة بالقدس . فهنا كان يستطيع بحريــة أن يكتب مثل هــذه المؤلفات ، خصوصاً والمعروف أنه ترك دمشق ومنصبه رئيساً للطائفة المسيحية فيهــا والطائفة نفسها ومصالحها والنضال في سبيل الدفاع عنها لأنه وجد ضغطاً عليه وعلى طائفته من السلطات الاسلامية ، خصوصاً في أمور الجزية . فمن هنا يمكن ان نتصوره خرج مــن دمشق محنقاً على الإسلام ، مما حمله على تأليف هذا الحوار .

والخلاصة — في نظرنا — ان من الممكن أن يكون قد حدث تأثير من اللاهوتيين المسيحيين في دمشق في بعض المتكلمين في العقائد الدينية مــن المسلمين . ولكن ليس لدينا بعدُ الدليل الوثيق الكتابي على هذا التأثير. وكل ما يمكن ان يقال هو أن هذا التأثير — إن صح وقوعه — قد تم في المجادلات الدينية بين اللاهوتيين المسيحيين والمتكلمين المسلمين في دمشق لأول مرة . وإن كان يُضعف كثيراً من هذا الرأي أن مشكلة حريــة الإرادة لم تكن في ذلك الوقت مــن المسائل البارزة في المناقشات اللاهوتية المسيحية . فلماذا كانت هي بالذات مصدر التأثير ؟!

أبو الهذيل العلاف

هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدي ، نسبة إلى عبد القيس وقد كان مولاهم[1] .

« وكان يلقب بـ «العلاّف» لأن داره بالبصرة كانت في العلاّفين . وهذا كما قيل : أبو سلمة الحذّاء وأبو سعيد المقبري » (« طبقات المعتزلة » ص ٤٤) .«وهو من أهل البصرة . ورد بغداد[2] » .

مولده

« سئل أبو الهذيل عن مولده فقال : وُلِدْتُ سنة خمس وثلاثين ومائة » (« الفهرست » لابن النديم نشرة فوك في لاهور سنة ١٩٥٥). « وقال أبو القاسم : ولد أبو الهذيل سنة أربع وثلاثين ومائة ... وذكر

١ « كان مولى لعبد القيس . وقد جرى على منهاج أبناء السبايا ، لظهور أكثر البدع منهم » (« الفرق بين الفرق » لعبد القاهر البغدادي ،ص ٧٣؛ القاهرة سنة ١٩٤٨) .

٢ « تاريخ بغداد » ج ٣ ص ٣٦٦ .

أبو الحسين الخياط أنـه ولد سنة احدى وثلاثين ومائـة » (« طبقات المعتزلة » ص ٤٩) .

دراسته

« أخذ العلم عن عثمان الطويل » (« طبقات المعتزلـة » ص ٤٤)
« ولم يلق واصلاً ولا عمراً[1] » .

وعثمان بن خالد الطويل ، وكنيته أبو عمرو ، هو الذي بعثه واصل إلى أرمينية ؛ وهو من الطبقة الخامسة من طبقـات المعتزلـة في تصنيف المرتضى (ص ٤٢) .

و « نظر في شيء من كتب الفلاسفة » (« طبقات المعتزلة » ٤٤).

و « طـالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلـة » (ص ٣٧ س ٥ ـ ٢ ، نشرة كيورتن ، لندن سنة ١٨٦٤) .

أوليته

وروى لنا الخطيب البغدادي في « تاريخ بغداد » (ج٣ ص ٣٦٧) أولّيته ، قال : « أخبرني الصيمري ، حدثنا محمد بن عمران المرزبان، حدثني أبو الطيب ابراهيم بـن محمد بن شهاب العطـار قال : روى أبو يعقوب الشحّام ، قال : قال لي أبو الهذيل : أول ما تكلمت أنى كان لي أقلُّ من خمس عشرة سنة ـ وهذا في السنة الّتي قتل فيها ابراهيم بن

---

[1] « الفهرست » لابن النديم ص ٥٦ س ١٥ ، نشرة فلوجل .

عبد الله بن الحسن بباخرى – وقد كنت أختلف إلى عثمان الطويل صاحب واصل بن عطاء . فبلغني أن رجلاً يهودياً قدم البصرة وقد قطع عامة متكلميهم . فقلت لعمي : يا عمّ ! أمضِ بي إلى هذا اليهودي أكلمه . فقال لي : يا بُنيّ ! هذا اليهودي قد غلب جماعة متكلمي أهل البصرة فمن أين لك ان تكلم من لا طاقة لك بكلامه ؟ فقلت له : لا بد من أن تمضي بي اليه ، وما عليك منيّ : غلبني أو غلبته . فأخذ بيدي ، ودخلنا على اليهودي فوجدته يقرر الناس ، الذين يكلمونه ، بنبوة موسى ، ثم يُجحدهم نبوة نبينا فيقول : نحن على ما اتفقنا عليه من صحة نبوة موسى إلى أن نتفق على غيره فنقر به ! قال : فدخلت عليه فقلت له : أسألك ، أو تسألني ؟ فقال لي : يا بُنيّ ! أو ما ترى ما أفعله بمشايخك ؟ فقلت له : دع عنك هذا واختر إما أن تسألني ، أو أسألك . قال : بل أسألك : خبّرني : أليس موسى نبياً من أنبياء الله قد صحّت نبوته ، وثبت دليله – تقر بهذا أو تجحده فتخالف صاحبك ؟ فقلت له : إن الذي سألتني عنه من أمر موسى عندي على أمرين : أحدهما أني أقر بنبوة موسى الذي أخبر بصحة نبوة نبينا وأمر باتباعه وبشر به وبنبوته – فإن كان عن هذا تسألني فأنا مُقِرٌّ بنبوته ؛ وإن كان موسى الذي تسألني عنه لا يقر بنبوة نبينا محمد – صلى الله عليه وسلم – ولم يأمر باتّباعه ولا بّشر به ، فلست أعرفه ولا أقر بنبوته ، بل هو عندي شيطان مُمَخْرِق – . فتحير لما ورد عليه ما قلته له وقال لي : فما تقول في التوراة ؟ قلتُ : أمر التوراة أيضاً على وجهين : إن كانت التوراة التي أُنزلت على موسى النبي الذي أقر بنبوة نبيّي محمد فهي التوراة الحق ؛ وإن كانت أنزلت على الذي تدعيه فهي باطل غير حق وأنا غير مصدِّق بها . فقال لي : أحتاج إلى أن أقول لك شيئاً بيني وبينك . فظننتُ أنه يقول شيئاً من الخير ؛ فتقدمت اليه . فسارّني وقال : أمّك كذا وكذا ، وأمّ من علّمك،لا يكنّي . وقدّر

أني أثب به فيقول : وثبوا بي وشغبوا عليّ . فأقبلتُ على من كان بالمجلس فقلت : أعزكم الله ! أليس قد وقفتم على مسألته إياي ، وعلى جوابي إياه ؟ قالوا لي نعم . فقلت : أليس عليه واجب أن يرد عليّ جوابي ؟ قالوا نعم . قلتُ لهم : فإنه لما سارّني شتمني بالشتم الذي يوجب الحد ؛ وشتم من علمني . وإنما قدّر أن أثب به فيدعي أننا واثبناه وشغبنا عليه ؛ وقد عرفتكم شأنه بعد انقطاعه . فأخذته الأيدي بالنعال . فخرج هارباً من البصرة ، وقد كان له بها دَيْن كثير فتركه ، وخرج هارباً لما لحقه من الانقطاع » (« تاريخ بغداد » للخطيب البغدادي ج٣ ص ٣٦٧ — ٣٦٨ . القاهرة سنة ١٩٣١ م) :

قدومه الى بغداد

« قدم أبو الهذيل بن الهذيل بغداد سنة ثلاث ومائتين» (« تاريخ بغداد » ٣/٣٧٠) .

مناظراته

ومناظرات العلاف مع الفرق الأخرى كثيرة ومشهورة .

« قال القاضي » (عبد الجبار) : ومناظراته مع المجوس والثنوية وغيرهم طويلة ممدودة . وكان يقطع الخصم بأقل كلام . يقال إنه أسلم على يده زيادة على ثلاثة آلاف رجل .

ومن محاسنها أنه أتاه رجل فقال له : أشكل عليّ أشياء من القرآن . فقصدتُ هذا البلد ، فلم أجد عند أحدٍ ممن سألته شفاءً لما أردته . فلما

خرجت في هذا الوقت قال لي قائل : إن بغيتك عند هذا الرجل ، فاتقِ الله وأفدني ! فقال أبو الهذيل : فماذا أشكل عليك ؟ قال : آيات من القرآن توهمني أنها متناقضة ، وآيات توهمني أنها ملحونة . قال : فماذا أحبُّ اليك : أجيبك بالجملة ، أو تسألني عن آية آية ؟ قال : بل تجيبني بالجملة . فقال أبو الهذيل : هل تعلم أن محمداً كان من أوسط العرب وغير مطعون عليه في لغته ، وانه كان عند قومه من أعقل العرب فلم يكن مطعوناً عليه ؟ فقال : اللهم نعم ! قال أبو الهذيل : فهل تعلم أن العرب كانوا أهل جدل ؟ قال : اللهم نعم ! قال : فهل اجتهدوا في تكذيبه ؟ قال : اللهم نعم ! قال : فهل تعلم أنهم عابوا عليه بالمناقضة أو باللحن ؟ قال : اللهم لا ! قال أبو الهذيل : فتدَعُ قولهم على علمهم باللغة وتأخذ بقول رجلٍ من الأوساط ؟ قال : فأشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسولُ الله . قال : كفاني هذا ! وانصرف وتفقه في الدين . » (« طبقات المعتزلة » ص ٤٤ — ٤٥) .

وهذه مناظرة مع غير مسلم .

وثم شواهد كثيرة على مناظراته مع الثنوية ؛ من ذلك مناظرته مع صالح بن عبد القدّوس . قال المرتضى : « وناظر صالح بن عبد القدوس لما قال في العالم إنه من أصلَين قديمين : نور وظلمة ، كانا متباينين فامتزجا . فقال أبو الهذيل : فامتزاجهما هو هما ، أم غيرهما ؟ قال : بل أقول هو هما . فألزمه أن يكونا ممتزجين متباينين إذا لم يكن هناك معنىً غيرهما ولم يرجع ذلك إلا اليهما . فانقطع وأنشأ يقول :

أبا الهُذَيْل ! جزاكَ اللهُ مِنْ رجلٍ   فأنت حقّاً لعمري مِفْضَلٌ جَدِلُ

وصالح هذا كان ثنوياً معروفاً . وروي انه ناظره مرة وقطعه . فقال : على أي شيء تعزم يا صالح ؟ قال : أستخير الله وأقول بالاثنين . فقال أبو الهذيل : فأيهما استخرت ، لا أُمَّ لك ؟ إلى غير ذلك من

مناظراته ؛ كما روى محمد بن عيسى النّظام قال :

مات لصالح بن عبد القدوس ابنٌ ، فمضى اليه أبو الهذيل ، ومعه النظامّ وهو غلام َحدَثٌ ، فرآه حزيناً فقال : لا أعرف لجزعك وجهاً إلا إذا كان الإنسان عندك كالزرع . فقال : إنما أجزع لأنه لم يقرأ كتاب « الشكوك » . قال : وما كتاب « الشكوك » ؟ قال : كتابٌ وضعتُه ، من قرأ فيه شكّ فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن وفيما لم يكن حتى يظن انه قد كان . قال أبو الهذيل : َفشُكّ أنت في موت ابنك ، واعمل على انه لم يمت ، وإن كان قد مات ! فشُكّ أنه قد قرأ ذلك الكتاب وإن كان لم يقرأه[1] » (« المنية والأمل » ص٤٦ — ٤٧).

قدرته على الاستشهاد بالشعر

وكان يساعده على الانتصار في المناظرة قدرته العظيمة على الاستشهاد بالشعر . « قال المبرّد : ما رأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ . وكان أبو الهذيل أحسن مناظرةً . شهدته في مجلس وقد استشهد في جملة كلامه بثلثمائة بيت .

قال ثمامة[2] : وصفتُ أبا الهذيل للمأمون . فلما دخل عليه جعل

---

١ وقارن رواية « الفهرست » لابن النديم (المواد التي نشرها فوك في المجلد المقدم الى محمد شفيع ، لاهور سنة ١٩٥٥) ص ٥٦ س ٢١ ، ص ٥٧ س ٢ ؛ « وفيات الاعيان » لابن خلكان جـ ١ ص ٦٨٥ (بولاق سنة ١٢٧٥هـ ١٨٨٨ م) .

٢ ثمامة بن الأشرس ، ويكنى أبا معن النميري ، من الطبقة السابعة من المعتزلة (« طبقات المعتزلة » ص ٦٢) . والمخاطبة بالكنية فيها تشريف أكثر من المخاطبة بالاسم .

المأمون يقول لي : يـا أبا معن ! وأبو الهذيل يقول لي : يا ثمامة ! فكدتُ أتـقّد غيظاً . فلما احتفل المجلس استشهد في عرض كلامه بسبعمائة بيت . فقلتُ : إن شئت فكنِّني ، وإن شئت فسمِّني !

وحكى يحي بن بشر الأرّجاني عن النظّام ، قال : ما أشفقت على أبـي الهذيل قطُّ في استشهاد بشعرٍ إلا يوم قـال له الملقب ببرغوث : أسألك عن مسئلة ؟ فرفع أبو الهذيل نفسه عن مكالمته . فقال برغوث :

ومـا بُقيـا عليَّ تركتماني   ولكن خِفـتُما صَرْدَ النبـال

ولم أعرف في نقيضه بيتـاً يُتَمثّل به . فبرز أبو الهذيل وقـال : لا بل كما قال الشاعر :

وأرفع نفسي عن بجيلةَ إنّني   أذِلُّ بها عند الكلام وتَشْرُف

(« طبقات المعتزلة » ص ٤٥ – ٤٦) .

مناظراته مع هشام بن الحكم

كذلك ناظر هشام بن الحكم الرافضي المجسِّم . « ذكر أبو الهذيل في بعض كتبه انـه لقي هشام بن الحكم في مكـة عند جبل أبـي قبيس ، فسألـه : أيهما أكبر : معبوده أم هذا الجبل ؟ قـال : فأشار إلى أن الجبلُ يوفي عليه تعالى . إن الجبل أعظم منه » (« الفَرْق بين الفرَق » ص ٣١ ، القـاهرة سنة ١٩٤٨ م) . وورد في « المنيـة والأمل » (ص ٤٤) أن أبا الهذيل « خرج إلى الحج ، وانصرف عـلى طريق الكوفة . فلقي بها هشام بن الحكم وجماعـة من المخالفين . فناظرهم في أبواب دقيق الكلام ، فقطعهم » .

وفاتـــه

اختُلِف في سنة وفاته :

١ ـ فقـــال الشريف المرتضى في « غرر الفوائد ودرر القلائـــد » (= أمالي المرتضى) (جـ١ ص ١٧٨ س١٢ ـ س١٣) : « توفي في أول أيام المتوكل سنة خمس وثلاثين ومائتين ، وسنه مائة سنة » .

٢ ـ وقال ابن النديم في الفهرست (نشرة فوك في لاهور ص ٥٦ س ١٦ ـ ١٩) : « توفى أبـــو الهذيل بسرّمراى سنـــة ست وعشرين ومائتين وكانت سنه مائة سنة وأربع سنين » .

٣ ـ « وقـــال ابن يزداذ في كتاب المصابيـح ... حدثني أبو بكر الزبيري ، قال كنتُ بسر من رأى لما مات أبو الهذيل . فجلس الواثق في مجلس التعزية . وهذا يدل على انه مات أيام الواثق ... ومات الواثق سنة اثنتين وثلاثين ومـائتين . وهذا يدل على ان أبا الهذيل مـــات سنة خمس وثلاثين ومائتين على مـــا ذكر المرتضى » (« طبقـات المعتزلة » ص ٤٨ ـ ٤٩) .

٤ ـ وورد في « تاريـــخ بغداد » للخطيب البغـدادي ؛ « أخبرني الصيمري ، حدثنا محمد بن عمران المرزباني ، أخبرني أبو الحسين عبد الواحد ابن محمد الحصيبي ، قـــال : سمعتُ احمد بن اسحق بن سعد يقول : قال لي أبو العيناء : « توفي أبو الهذيل بسرَّ من رأى في سنة ست وعشرين ومائتين ، وكانت سن أبي الهذيل مائـــة سنة وأربـع سنين . وأخبرني الصيمري ، حدثنـــا المرزباني ، حدثني أبو الطيب بن شهاب ، حدثني أبو الحسن أحمد بن علي الشطوي ، قال : قـال لي أبو مجالد أحمد بن الحسين : قَدِم أبو الهذيل محمد بن الهذيل بغداد سنة ثلاث ومائتين ، وقد نيف عن المائـة . قـال أبو الطيب : وحدثني أبو الحسن احمد بن

عمر البرذعي قال : حدثني أبو يعقوب الشحّام ، قال : سألت أبا الهذيل : في أيّ سنةٍ ولدت ؟ فقال : أخبرني أبواي أن ابراهيم بن عبد الله بن الحسن قُتِّل ولي عشر سنين . وقُتِل ابراهيم في سنة خمس وأربعين ومائة . فدل ذلك على ان أبا الهذيل ولد في سنة خمس وثلاثين ومائة . وتوفي أبو الهذيل في أول خلافة المتوكل في سنة خمس وثلاثين ومائتين ، وكانت سنه مائة سنة » (جـ٣ ص ٣٦٩ – ٣٧٠) .

وأول ما يلفت النظر في روايات الخطيب البغدادي المتضاربة أنه يقول عن رواية الشحام عن أبي الهذيل إن أبا الهذيل كانت سنه عشر سنوات لما قتل ابراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن . ولكنه سبق له في ص ٣٦٧ (جـ٣) ان روى عن الشحّام نفسه ان أبا الهذيل قال : « أول ما تكلمت أنى كان لي أقل من خمس عشرة سنة ، وهذا في السنة التي فيها قُتِل ابراهيم بن عبد الله بن الحسن بباخمرى » . فلماذا لم يقل : « وعمري عشر سنوات » ؟ بدلاً من قوله في غير تحديد : « لي أقل من خمس عشرة سنة » ؟ هذا مما يضعف من صحة هذه الرواية وما يستنبط منها .

وابراهيم هذا هو ابراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي ابن أبي طالب ، وهو أخو محمد[1] بن عبد الله بن الحسن الذي كان المنصور والسفاح في خلافة الأمويين من الدعاة إلى تنصيبه للخلافة . فلما تمت الخلافة للسفاح ثم للمنصور لم يبايعهما محمد . وتكاتبا مكاتبات كثيرة . « ولما أعيا المنصورَ أمره جهز اليه ابن عمه عيسى بن موسى بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس وقال : لا أبالي أيهما قتل صاحبه ، لأن عيسى ولي العهد بعد المنصور ، على ما رتبه لهم السفاح . فسار عيسى في أربعة

---

١ وهو المعروف « بالنفس الزكية » لزهده ونسكه (« مروج الذهب » جـ ٣ ص ٣٠٦ ، القاهرة سنة ١٩٥٨) .

آلاف ، وكتب إلى الأشراف يستميلهم ، فمال كثير منهم . وتحصّن محمد بالمدينة ، وأعمق خنادقها . وزحف عليه عيسى وناداه بالأمان ، وناشده الله . ومحمد لا يرعوي لذلك . ولما ظهر له تخاذل أصحابه اغتسل وتحنط وقاتلهم بنفسه قتالاً شديداً ومعه ثمانون رجلاً . وقَتَل بيده اثني عشر رجلاً . ثم قُتِل واستشهد لثنتي عشرة ليلة من رمضان سنة خمس وأربعين ، وله اثنتان وخمسون سنة . وقبره بالبقيع مشهور مزور . وبعث برأسه إلى المنصور . وكانت مدة قيامه شهرين واثني عشر يوماً .

وخرج أخوه ابراهيم بالبصرة في هذه السنة أيضاً (= سنة ١٤٥ هـ). وقد كان سار اليها من الحجاز ؛ فدخلها سِراً في عشرة أنفس . فدعا إلى نفسه سِراً . وجرت له أمور. وتهاون متولي البصرة في أمر ابراهيم، حتى اتسع الخرق . وخرج أول ليلة من رمضان، ونزل اليه متولي الكوفة بالأمان . ووجد ابراهيم في بيت المال ستمائة ألف ، ففرقها في أصحابه . ولما بلغ المنصور (أبا جعفر المنصور) خروجه ، تحول إلى الكوفة ليأمن غائلة أهلها وألزم الناس لبس السواد وجعل يقتل ويحبس من اتهمه . وبعث ابراهيم عاملاً إلى الأهواز ، وآخر إلى فارس وسائر البلدان . فأتاه مقتل أخيه بالمدينة قبل عيد الفطر بثلاث ، فعيّد منكسراً . وجهز المنصور لحربه خمسة آلاف . فكان بينهما وقعات قتل فيها خلق عظيم . ولم يبرح المنصور حتى قدم عيسى من المدينة ، فوجهه إلى ابراهيم . وجعل المنصور لا يَقر له قرار ولا يأوي إلى فراشه خمسين ليلة ، كلَّ ليلة يأتيه فتق من ناحية . وعنده مائة ألف بالكوفة . ولو هجم عليه ابراهيم بالكوفة لأوقع به . ولكنه (أي ابراهيم) قال : أخاف أن يستباح الصغير والكبير . فقيل له : إذا كان هذا فلِمَ خرجت عليه ؟ فالتقى الجمعان على يومين من الكوفة . فظهر جيش ابراهيم ، وتهيأ له الفتح ، لولا حملة من عيسى بن موسى ، وظاهَرَه ابناء سليمان بن علي ، فكسروا جيش ابراهيم ، وجاءه سهم فوقع في حلقه، فأنزلوه وهو يقول : « وكان

أمر الله قدراً مقدوراً » . – وبعثوا برأسه إلى المنصور . وقُتِل وسنه ثمان وأربعون . وهرب أهل البصرة بحراً وبراً » (« شذرات الذهب » لابن العماد ، جـ١ ص ٢١٣ – ٢١٤ ، القاهرة سنة ١٣٥٠ هـ) . ويحدد ابن الأثير (« الكامل » جـ٥ ص ٢١٢ . طبعة القاهرة وعلى هامشها « مروج الذهب » للمسعودي) تاريخ قتله فيقول : « وكان قتله يوم الاثنين لخمس ليالٍ بقين من ذي القعدة سنة خمس وأربعين ومائة . وكان عمره ثمانياً وأربعين سنة . ومكث منذ خرج إلى أن قتل ثلاثة أشهر إلا خمسة أيام » .

فان أخذنا بهذه الرواية – وهي أن سنه عشر سنوات لما قُتل ابراهيم ابن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب – كان مولد أبي الهذيل على الأرجح حوالى سنة ١٣٥ هـ (مائة وخمس وثلاثين للهجرة) ، ووفاته سنة خمس وثلاثين ومائتين للهجرة ، إن قلنا إنه عُمر مائة سنة .

٥ – لكن الغريب هو ما أورده المسعودي في « مروج[1] الذهب » نقلاً عن أبي الحسين الخياط . قال المسعودي : « وذكر أبو الحسين الخياط أن أبا الهذيل محمد بن الهذيل كانت وفاته سنة سبع وعشرين ومائتين . ثم تنازع أصحابه في مولده : فقال قوم : سنة إحدى وثلاثين ومائة ، وقال قوم : سنة أربع وثلاثين ومائة » .

مؤلفات أبي الهذيل العلاف

لم يذكر له ابن النديم « بالفهرست » في الفصل الذي عقده له اسم أي كتاب من مؤلفاته . ولكنه ذكر في باب « الكتب المؤلفة في متشابه

---

[1] جـ٤ ص ١٠٣ ، القاهرة سنة ١٩٥٨ ، المكتبة التجارية .

القرآن » أن لأبي الهذيل العلاف كتاباً في ذلك (« الفهرست » ص ٣٦ س ٢٢ ، نشرة فلوجل) .

كذلك لم يورد له أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط في كتابه « الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم » — اسم أيّ كتاب ، رغم كثرة إشاراته إلى أبي الهذيل ومذهبه (٣١ مرة) ، وكنا نتوقع ان نجد فيه ذكر اسم بعض كتب أبي الهذيل . إنما يحكي آراءه دون اشارة إلى مصادر ينقل عنها من كتب أبي الهذيل . وهذا أمرٌ يدعو إلى الدهشة الشديدة .

لكن ابن خلكان (« وفيات الأعيان » ج٣ ص ٣٩٦ ، القاهرة سنة ١٩٤٨) يذكر لنا اسم كتاب واحد لأبي الهذيل . قال : « ولأبي الهذيل كتاب يعرف بـ « ميلاس » . وكان ميلاس رجلاً مجوسياً ، فأسلم . وكان سبب إسلامه أنه جُمِع بين أبي الهذيل وجماعة من الثنوية . فقطعهم أبو الهذيل . فأسلم ميلاس عند ذلك . »

على أن صاحب « الفرق بين الفِرَق » يذكر ردوداً من المعتزلة ضد أبي الهذيل ، ولا بد أن تكون هذه الردود ردوداً على مؤلفات لأبي الهذيل . قال عبد القاهر البغدادي : « وللمعروف بالمردار من المعتزلة كتاب كبير فيه فضائح أبي الهذيل وفي تكفيره بما انفرد به من ضلالة . وللجبائي أيضاً كتابٌ في الرد على أبي الهذيل في المخلوق يكفره فيه . ولجعفر بن حرب المشهور في زعماء المعتزلة أيضاً كتاب سماه « توبيخ أبي الهذيل » » (ص ١٢٢ ، القاهرة نشرة محمد محيي الدين عبد الحميد، بدون تاريخ) .

كذلك ذكر البغدادي اسم كتابين للعلاف هما : «الحُجَج» و «القوالب» (ص ١٢٤ من الطبعة المذكورة) . كما يذكر رده على النظّام « في كتابه المعروف بالرد على النظّام ، وفي كتابه عليه في الأعرض والانسان والجزء الذي لا يتجزأ » (ص ١٣٢) .

مذهب أبي الهذيل

لخص الشهرستاني في « الملــل والنحـل » (جا ص ٦٢ — ٦٧)
ما انفرد به أبو الهذيل العلاف عن سائر المعتزلة في عشر قواعد :

« (الأولى) أن الباري تعالى عالم بعلمٍ ، وعلمُه ذاته ، قادرٌ بقدرة وقدرتُه ذاته، حيٌ بحياةٍ وحياته ذاته . وانما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته ، بل هي ذاته ، وترجع إلى السلوب أو اللوازم — كما سيأتي . — والفرق بين قول القائل : «عالم بذاته لا بعلم» وبين قول القائل : « عالم بعلمٍ هو ذاته » — أن الأول نفي الصفــة ، والثاني إثبات ذاتٍ هو بعينه صفة ، أو إثبات صفـة هي بعينها ذات . وإذ أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوهــاً للذات فهي بعينهـا أقــانيم النصارى ، أو أحوال أبـي هاشم .

(الثانية) أنه أثبت إرادات لا محل لها يكون الباري تعالى مريداً بها . وهو أول من أحدث هذه المقالة ، وتابعه عليها المتأخرون .

(الثالثة) قال في كلام الباري تعـالى إن بعضــه لا في محل ، وهو قوله : « كن » ، وبعضــه في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار . وكأن أمر التكوين عنده غير أمر التكليف .

X (الرابعة) قوله في القدر مِثلُ ما قاله أصحابه . إلا أنه قدري الاولى (= الدنيــا) جبريٌ الآخرة . فان مذهبه في حركات أهــل الخلدين (= الجنة والنار) في الآخرة انها كلها ضرورية لا قدرة للعبـاد عليها ، وكلها مخلوقة للباري تعالى ؛ إذ لو كانت مكتسبة للعبـاد لكانوا مكلفين بها .

(الخامسة) قولـه إن حركات أهل الخلدين تنقطع ، وإنهم يصيرون

إلى سكون دائم خموداً . وتجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة ، وتجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار .

وهذا قريب من مذهب جَهم ، إذ حكم بفناء الجنة والنار . وإنما التزم أبو الهذيل هذا المذهب لأنه لما أُلزم في مسئلة حدوث العالم أن الحوادث التي لا أول لها كالحوادث التي لا آخر لها – إذ كل واحدة لا تتناهى – قال : إني لا أقول بحركات لا تتناهى آخراً ، كما لا أقول بحركات لا تتناهى أولاً ، بل يصيرون إلى سكون دائم . وكأنه ظن أن ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون .

(السادسة) قوله في الاستطاعة إنها عرض من الأعراض ، غير السلامة والصحة . وفَرَّقَ بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح فقال : لا يصح وجود أفعال القلوب منه مع عدم القدرة والاستطاعة معها في حال الفعل؛ وجَوَّز ذلك في أفعال الجوارح ، وقال بتقدمها ، فيفعل بها في الحال الأولى ،وإن لم يوجد الفعل إلا في الحالة الثانية. قال: فحال « يفعل » غير حال « فعلَ » . ثم ما تولد من فعل العبد فهو فعله، غير اللون والطعم والرائحة ، وكل ما لا تعرف كيفيته . – وقال في الإدراك والعلم الحادثين في غيره عند اسماعه وتعليمه إن الله تعالى يبدعهما فيه ، وليسا من أفعال العباد .

(السابعة) قوله في الفكر قبل ورود السمع : إنه يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر ؛ وإن قَصَّر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً . ويَعلم أيضاً حُسْنَ الحسَن وقُبْحَ القبيح فيجب عليه الإقدام على الحسَن : كالصدق والعدل ، والإعراضُ عن القبيح : كالكذب والجور .

وقال أيضاً بطاعات لا يراد بها الله تعالى ، ولا يقصد بها التقرب اليه : كالقصد إلى النظر الأول (= أي القصد إلى النظر لإدراك وجود الله) ، والنظر الأول فانه لم يعرف الله تعالى بعدُ . والفعل عبادة .

وقال في المُكْرَه إذا لم يعرف التعريض والتورية فيما أُكْرِه عليه فله أن يكذب ، ويكون وزره موضوعاً عنه .

(الثامنة) قوله في الآجال والأرزاق إن الرجل إن لم يُقتَل مات في ذلك الوقت . ولا يجوز أن يزاد في العمر أو ينقص . والأرزاق على وجهين : أحدهما ما خلق الله تعالى من الأمور المنتفع بها يجوز أن يقال خلقها رزقاً للعباد . فعلى هذا من قال إن أحداً أكل وانتفع بما لم يخلقه الله رزقاً – فقد أخطأ ، ، لما فيه أن في الأجسام ما لم يخلقه الله . والثاني : ما حكم الله به من هذه الأرزاق للعباد : فما أحلّ منها فهو رزق ، وما حرَّم فليس رزقاً ، أي ليس مأموراً بتناوله .

(التاسعة) حكى الكعبي عنه أنه قال : إرادة الله غيرُ المراد . فارادته لما خلَق هي خلْقُه له ؛ وخلقه للشيء – عنده – غيرُ الشيء، بل الخلق – عنده – قولٌ لا في محل . وقال إنه تعالى لم يزل سميعاً بصيراً ، بمعنى : سيسمع ، وسيبصر ؛ وكذلك لم يزل غفوراً ، رحيماً ، محسناً ، خالقاً ، رازقاً ، مثيباً ، معاقباً ، موالياً ، معادياً ، آمراً ، ناهياً – بمعنى أن ذلك سيكون .

(العاشرة) حكى عنه جماعة أنه قال : الحجة لا تقوم فيما غاب إلا بخبر عشرين فيهم واحدٌ من أهل الجنة أو أكثر . ولا تخلو الأرض عن جماعة هم أولياءُ الله ، معصومين لا يكذبون ولا يرتكبون الكبائر . فهم الحجة ، لا التواتر . إذ يجوز أن يكذب جماعة ممن لا يحصون عدداً إذا لم يكونوا أولياء الله ولم يكن فيهم واحدٌ معصوم » (جـ١ ص ٦٢ – ٦٧ ؛ بهامش « الفصل » لابن حزم ، القاهرة سنة ١٣٢١ هـ) .

ونجد في « الفَرق بين الفِرَق » لعبد القاهر الغدادي تفصيلاً لما أجمله الشهرستاني هاهنا . غير أن أهم مصادرنا في هذا الباب كتب المعتزلة أنفسهم ، وعلى رأسها :

١ — « كتاب الانتصار » لأبي الحسين الخياط — وهو أهمها .

٢ — « المغني » للقاضي عبد الجبار .

٣ — « شرح الأصول الخمسة » للقاضي عبد الجبار .

ثم « مقالات الاسلاميين » للأشعري ، و « أصول الدين » لعبد القاهر البغدادي ، و « نهاية الاقدام في علم الكلام » للشهرستاني .

واعتماداً على هذه المصادر سنأخذ في شرح مذهبه .

- ١ -
نظريته في العلم

تطرق أبو الهذيل إلى مسألة المعارف هل هي ضرورية ، أو اكتسابية . واتخذ فيها موقفاً خاصاً عرضه عبد القاهر البغدادي في « الفَرْق بين الفِرَق » فقال إن أبا الهذيل « لما وقف على اختلاف الناس في المعارف : هل هي ضرورية أم اكتسابية ؟ ترك قول من زعم انها كلها ضرورية ، وقول من زعم انها كلها كسبية ، وقول من قال : إن المعلوم منها بالحواس والبداهة ضرورية ، وما عُلِم منها بالاستدلال اكتسابية . واختار لنفسه قولاً خارجاً عن أقوال السلف ، فقال المعارف ضربان : أحدهما : باضطرار ، وهو معرفة الله عز وجل ، ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته . وما بعدهما من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهو علم اختيار واكتساب .

ثم إنه بنى على ذلك قوله في مهلة المعرفة . فخالف سائر الأمة ، فقال في الطفل : إنه يلزمه في الحال الثانية من حال معرفته بنفسه أن يأتي بجميع معارف التوحيد والعدل بلا فَصْل ، وكذلك عليه أن يأتي — مع

معرفته بتوحيد الله سبحانه وعدله ـ بمعرفة جميع ما كلفه الله تعالى بفعله حتى إنه إن لم يأت بذلك كله في الحال الثانية من معرفته بنفسه ، ومات في الحال الثالثة ، مات كافراً وعدواً لله تعالى مستحقاً للخلود في النار . وأما معرفته بما لا يُعرَف إلا بالسمع من جهة الأخبار فعليه ان يأتي بمعرفة ذلك في الحال الثانية من سماعه للخبر الذي يكون حجةً قاطعةً للعذر .

وكان بشر بن المعتمر يقول : عليه أن يأتي بالمعارف العقلية في الحال الثالثة مع معرفته بنفسه ، لأن الحال الثانية حال نَظَرٍ وفكر . فان لم يأت بها في الحال الثالثة ، ومات في الحال الرابعة كان عدواً لله تعالى مستحقاً للخلود في النار . » (ص ١٢٩ – ١٣٠)

وإذن فمسألة المعارف ليست نظرية فحسب ، بل تترتب عليها نتائج عملية .

والأصل فيها أن « علوم الناس وسائر الحيوانات ضربان : ضروري ، ومكتسب . والفرق بينهما من جهة قدرة العالم على علمه المكتَسَب واستدلاله عليه ، ووقوع الضروري فيه من غير استدلال منه ولا قدرة له عليه . والعلم الضروري قسمان : احدهما بديهي ، والثاني علم حسي . والبديهي قسمان : أحدهما علم بديهي في الإثبات : كعلم العالِم منا بوجود نفسه وبما يجد في نفسه من ألمٍ ولذةٍ وجوعٍ وعطش وحر وبرد وغم وفرح ونحو ذلك . والثاني علم بديهي في النفي : كعلم العالِم منا باستحالة المحالات . وذلك كعلمه بأن شيئاً واحداً لا يكون قديماً ومحدثاً ، وأن الشخص لا يكون حياً وميتاً في حالٍ واحدة ، وأن العالِم بالشيء لا يكون جاهلاً به من الوجه الذي علمه في حال واحدة .

وأما العلوم الحسية فمدركة من جهة الحواس الخمس ... والعلوم النظرية نوعان : عقلي وشرعي . وكل واحد منهما مُكْتَسَبٌ للعالِم به واقعٌ له

باستدلال منه عليه . وبعضها أجلى من بعض[1] . »

« والعلوم النظرية على أربعة أقسام : أحدها استدلال بالعقل من جهة القياس والنظر . والثاني : معلوم من جهة التجارب والعادات . والثالث معلوم من جهة الشرع . والرابع معلوم من جهة الإلهام في بعض الناس أو بعض الحيوانات دون بعض . فأما المعلوم بالنظر والاستدلال من جهة العقول فكالعلم بحدوث العالم وقِدَم صانعه وتوحيده وصفاته وعدله وحكمته وجواز ورود التكليف منه على عباده وصحة نبوة رسله بالاستدلال عليها بمعجزاتهم ، ونحو ذلك من المعارف العقلية النظرية . وأما المعلوم بالتجارب والرياضات فكعلم الطب في الأدوية والمعالجات ، وكذلك العلم بالحِرَف والصناعات . وقد يقع في هذا النوع ما يستدرك بالقياس على المعتاد ، غير أن أصولها مأخوذة عن التجارب والعادات . — وأما المعلوم بالشرع فكالعلم بالحلال والحرام ، والواجب والمسنون والمكروه وسائر أحكام الفقه . وإنما اضيفت العلوم الشرعية إلى النظر لأن صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة ، وصحة النبوة معلومة من طريق النظر والاستدلال . ولو كانت معلومة بالضرورة من حسٍ أو بديهة لما اختلف فيها أهلُ الحواس والبديهة ولما صار المخالف فيها معانداً كالسوفسطائية المنكرة للمحسوسات . — وأما المعلوم بالالهام على التخصيص فكالعلم بذوق الشعر وأوزان أبياته في بحوره[2] » .

وموقف أبي الهذيل كما عرضه البغدادي هو موقف يختلف عن موقف القائلين بأن المعارف كلها ضرورية ، وعن موقف القائلين بأن ما هو

---

١ « أصول الدين » لأبي منصور عبدالقاهر بن طاهر التميمي البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩ هـ ، المجلد الاول ، الطبعة الاولى ، استانبول سنة ١٣٤٦ هـ / ١٩٢٨ م ، ص ٨ — ٩ .

٢ البغدادي : « أصول الدين » ص ١٤ — ١٥ .

معلوم بالحواس والبديهة فهو ضروري ، وما هو معلوم بالاستدلال فهو اكتسابي .

. والذين قالوا إن المعارف كلها ضرورية هم المعروفون بأسم « أصحاب المعارف » ، ومن أبرزهم الجاحظ . وقد احتج أصحاب المعارف هؤلاء بأن قالوا : « لو لم يكن العلم بالله تعالى ضرورياً وكان من فعلنا ؛ لكان يصح من الواحد منا أن يختار الجهل بدلاً من العلم في الحالة الثانية من النظر ، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد . والمعلوم أنه لا يمكن ذلك . — فليس إلا أن المعرفة ليست من فعلنا . وإذا لم تكن من فعلنا كانت ضرورية[1] . »

وحجة اخرى « أنهم قالوا : إن المكلّف إذا لم يعرف في نظره انه نظر صحيح يؤدي إلى العلم فإنه يجب أن لا يدخل تحت تكليفه ، ولا يجوز له الإقدام عليه ، لأن الإقدام عليه كالإقدام على الجهل المطلق » (الموضع نفسه) .

وحجة ثالثة « انهم قالوا : إن المكلف لو كان مكلفاً بالمعرفة لكان يجب أن يعلم صفتها لأن المكلف لا بد أن يكون عالماً بصفة ما كُلِّفه . والمعلوم أنه حالَ النظر لا يمكنه أن يعلم صفة المعرفة ؛ ولو وقعت المعرفة عند نظره لكان لا تقع إلا حدساً واتفاقاً ، فلا يحسن تكليفه بها ؛ لأن التكليف بما لا يُعلم كالتكليف بما لا يطاق في باب القبح » (الكتاب نفسه ، ص ٥٧) .

وقد رد القاضي عبد الجبار على هذه الحجج الثلاث .

لكن أبا الهذيل إنما ذهب إلى ان المعرفة ضرورية في حالة واحدة فقط هي معرفة وجود الله والدليل الداعي إلى معرفته ؛ وقصر الضرورة

---

[1] « شرح الاصول الخمسة » لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد ، تعليق الامام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم ، ص ٥٦ ، القاهرة ، سنة ١٩٦٥ .

في المعرفة على هذه المسألة فقط . وما عداها فهو مكتَسب مراد ، بما في ذلك المعارف الحسية والاستدلالية طبعاً. ولعله إنما قال بأن المعرفة بوجود الله والدليل المثبت لهذا الوجود ضروريان حتى يثبت المسئوليـة على الذين لم تبلغهم رسالات الأنبياء . إذ لو كانت معرفة وجود الله ضرورية ، لما كان هناك عذر لأحد في الجهل به ؛ وبالتالي لن يعفى أحدٌ من مسئولية الإيمان بالله ، ومن العقوبة على الكفر به أو إنكار وجوده أو الجهل به .

ومعنى هذا أنه لم يقل بهذا لأسباب من نظرية المعرفة وطبيعة المعلوم، بل لأسباب دينية عملية تتعلق بالمسئولية عن الإيمان .

حجية الخبر

وفيما يتعلق بالعلم عن طريق الخبر ، ينسب عبد القـاهر البغدادي إلى أبي الهذيل أنه يقول : « إن الحجة من طريق الأخبار — فيما غاب عن الحواس من آيات الأنبياء عليهم السلام ، وفيما سواهـا — لا تثبت بأقل من عشرين نفساً ، فيهم واحدٌ من أهل الجنــة أو اكثر . ولم يوجب بأخبار الكفرة والفسقة حجــةً ، وإن بلغوا عدد التواتر الذين لا يمكن تواطؤهم على الكذب إذا لم يكن فيهم واحد من أهل الجنة . وزعم أن خبر ما دون الأربعة لا يوجب حكماً ، ومَنْ فوق الأربعة إلى العشرين قد يصح وقوع العلم بخبرهم وقد لا يقع العلمُ بخبرهم . وخبرُ العشرين إذا كان فيهم واحدٌ من أهل الجنة يجب وقوع العلم منه لا محالة .

واستدل على ان العشرين حجــة بقول الله تعـالى « إن يَكُنْ منكم عشرون صابرون يَغلبوا مائتين » (الأنفال : ٦٥) . وقال : لم يبح

لهم قتالهم إلا وهم عليهم حجة[1] . »

ولكي نبين موقف أبي الهذيل في هذه المسألة داخل مذهب المعتزلة نورد ما يقوله القاضي عبد الجبار فيها ، قال :

« الأخبار لا تخلو : إما أن يُعْلَم صدقها ، أو يُعْلَم كذبها ، أو لا يعلم صدقها ولا يعلم كذبها . والقسم الأول ينقسم : إلى ما يعلم صدقه اضطراراً ، وإلى ما يعلم اكتساباً .

وما يعلم صدقه اضطراراً فكالأخبار المتواترة ، نحو الخبر عن البلدان والملوك وما يجري هذا المجرى ؛ ونحو خبر من يخبرنا أن النبي – صلى الله عليه – كان يتدين بالصلوات الخمس وإيتاء الزكاة والحج إلى بيت الله الحرام وغير ذلك – فإن ما هذا سبيله يُعلم اضطراراً . وأقل العدد الذين يحصل العلم بخبرهم خمسة ، حتى لا يجوز حصوله بخبر الأربعة . ولا يكفي خبر الخمسة على أي وجه أخبروا ، بل لا بد من ان يكون خبرهم مما عرفوه اضطراراً . ولهذا لا يجوز أن يحصل لنا العلمُ الضروري بتوحيد الله وعدله بخبر من يخبرنا عن ذلك ، لما لم يعرفوه اضطراراً .

وما يُعْلَم صدقه استدلالاً فهو كالخبر عن توحيد الله تعالى وعدله ونبوة نبيه عليه السلام وما يجري هذا المجرى ، وكالخبر عما يتعلق بالديانات إذا أقر النبي – صلى الله عليه – المخبر عليه ولم يزجره عنه ولا أنكر عليه : فإنّا نعلم صدق ما هذا حاله من الأخبار استدلالاً . وطريقة الاستدلال عليه هو انه لو كان كذباً لأنكره النبي صلى الله عليه . فلما لم ينكره دلّ على صدقه فيه . وهذا هو القسم الأول .

وأما القسم الثاني فهو ما يُعْلَم كذبه من الأخبار ، وذلك ينقسم إلى: ما يُعْلَم كذبه اضطراراً ، وإلى ما يُعْلَم اكتساباً .

أما ما يعلم كذبه اضطراراً فكخبر من أخبرنا أن السماء تحتنا والارض

---

[1] « الفرق بين الفرق » ص ١٢٧ – ١٢٨ ، طبعة محيي الدين عبد الحميد .

فوقنا ، وما جرى هذا المجرى .

وأما ما يعلم كذبه استدلالاً . فكأخبار المُجبِّرة والمُشبِّهة عن مذاهبهم الفاسدة المتضمنة للجبر والتشبيه والتجسيم – إلى غير ذلك من الضلالات .

وأما ما لا يعلم كونه صدقاً ولا كذباً فهو كأخبار الآحاد . وما هذه سبيله يجوز العمل به إذا ورَدَ بشرائطه . فأما قبوله فيما طريقه الاعتقادات ، فلا . وفي هذه الجملة أيضاً خلافٌ ، فإنّ في الناس من يجوّز ورود التعبد بخبر الواحد ؛ وفيهم من ينكر ثبوت التعبد به . أما الذي يدل على جواز ورود التعبد بخبر الواحد فهو أنه لا مانع يمنع أن يتعلق الصلاحُ بأن يتعبدنا الله تعالى به . وأكثر ما فيه أنه تعبّدٌ على طريقة الظن – وذلك ثابت جائز . بل لو قيل : بأن أكثر العبادات الشرعية تنبني على الظن كان ممكناً . وبعدُ ، فمعلومٌ أن القاضي (= عبد الجبار) قد تعبد بالحكم عند شهادة الشاهدين ، وإن لم يقتضِ ذلك العلمَ ، وإنما يقتضي غالبَ الظن. وأما الذي يدل على ثبوت التعبد به فالاجماع . وها هنا أصل آخر ، وهو أن ما هذا سبيلهُ من الأخبار فإنه يجب أن ينظر فيه : فإن كان مما طريقه العملُ عُمِل به إذا أورد بشرائطه . وإن كان مما طريقه الاعتقادات يُنظر : فإن كان موافقاً لحجج العقول قُبِل واعتُقِد موجبه ، لا لمكانه بل للحجة العقلية ؛ وإن لم يكن موافقاً لها ، فإن الواجب أن يُردّ ويُحكَم بأن النبيّ لم يقُله ؛ وإن قاله فإنما قاله على طريق الحكاية عن غيره – هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسف . فأما إذا احتمله فالواجب أن يُتأوّل . » (« شرح الأصول الخمسة » للقاضي عبد الجبار ، ٧٦٨ – ٧٧٠ . القاهرة سنة ١٩٦٥) .

ولم تذكر لنا المصادر لماذا اختار أبو الهذيل العدد عشرين ، وهو عددٌ لا نجده عند سائر المعتزلة ، بل يظهر أن الرأي الغالب عندهم أن يكون الخبر الوارد عن خمسة فأكثر هو الحجة . وانفرد النظّام بالقول « بأن الخبر المتواتر -- مع خروج ناقليه ، عند سامع الخبر ، عن الحصر ،

ومع اختلاف همم الناقلين واختلاف دواعيها – يجوز ان يقع كذباً. هذا مع قوله بأن من أخبار الآحاد ما يوجب العلم الضروري[1] » .

وعلى الرغم من أن هذه المسألة أدخل في علم أصول الفقه منها في علم الكلام ، فإن لها نتائج خطيرة فيما يتعلق بنقد الأخبار ، وهي إذن مسألة منهجية بالغة الأهمية. ولهذا تناولها المتكلمون أيضاً في معظم مباحثهم الكلامية . فلنعرضها بشيء من التفصيل .

يرى عبد القاهر البغدادي « أن التواتر الموجب للعلم الضروري من شروطه أن يكون رواته في كل عصر من أعصاره على جهة يستحيل التواطؤ منهم على الكذب . فإن كان رواته في بعض الأعصار قوماً يصح على مثلهم التواطؤ عليه لم يكن خبرهم موجباً للعلم الضروري ... والخبر الراجع في أصله الى واحد أو طائفة يجوز عليها التواطؤ لا يكون موجباً للعلم الضروري .

ومن شروط التواتر أيضاً أن يكون ناقلوه في العصر الاول قد نقلوه عن مشاهدةٍ أو علمٍ بما نقلوه ضرورةً ، كنقلهم أخبار البلدان التي شاهدوها ، ونقلهم أخبار الأمم التي شاهدها أهل العصر الأول من المخبرين عنهم ، وكنقلهم الأخبار عن الزلازل في البحر والبر ، وسائر الأحداث في الأزمنة الماضية ونحوها . – فإما إنْ تواتر الخبر في شيءٍ تعرف صحته بالنظر والاستدلال ، فإنه لا يوجب العلم . ولهذا لا يقع للدهرية وسائر الكفرة العلمُ بصدق أخبار المسلمين عن صحة دين الاسلام، لأن صحّة الدين معلومة بالنظر والاستدلال ، دون الضرورة ...

وأما أخبار الآحاد الموجبة للعمل دون العلم فلوجوب العمل بها شروط: أحدها اتصال الإسناد . والشرط الثاني عدالة الرواة : فان كان في رواته

---

١ « الفرق بين الفرق » ص ١٤٣ ، طبعة محيي الدين ٠ وقارن « أصول الدين » للبغدادي ص ٢٠ س ٢ – ٣ ٠

مبتدعٌ في نحلته أو مجروح في نقله أو مُدلِّس في روايته – فلا حجة في روايته . والشرط الثالث أن يكون في متن الخبر ما يجوز في العقل كونه. فان روى الراوي ما يحيله العقل ولم يحتمل تأويلاً صحيحاً – فخبره مردود ، لاستحالة هذا في العقول. وإن كان ما رواه الراوي الثقةُ يروع ظاهرُه في العقول ولكنه يحتمل تأويلاً يوافق قضايا العقول ، قبلنا روايته، وتأولناه على موافقة العقول ، كما روي أن الله خلق آدم على صورته – وتأويله أنه خلقه حين خلقه على الصورة التي كان عليها في الدنيا ، لئلا يتوهّم متوهّمٌ أنه لما أُخرج من الجنة عوقب بتغيير صورته كما عوقبت الحية بتغيير صورتها عند إخراجها من الجنة . وكذلك ما روي أن الجبار يضع قدمه في النار – صحيح ، وتأويله محمولٌ على الجبار المذكور في قوله تعالى « وخاب كلُّ جبارٍ عنيد من ورائه جهنم » (سورة ابراهيم آية ١٥) ، ومثل هذا كثير .

ومتى صحّ الخبر ، ولم يكُن متْنُه مستحيلا في العقول،لم تقم دلالةٌ على نسخ حكمه ، وجب العمل به ، كما يجب على الحاكم الحكم بشهادة العدول إذا لم يعلم جرحهم ، مع إمكان الخطأ أو الكذب على شهود ، والحكمُ جارٍ على الظاهر » (« أصول الدين » ص ٢٠ – ٢٣) .

ولم يذكر البغدادي عدد الذين ينطبق على إخبارهم وصف التواتر . ولعل ذلك لكثرة الخلاف بين المتكلمين والأصوليين في مقدار الجمع الذي يحصل به عدد التواتر . إذ « اختلف في أقل العدد فقيل : أربعة – قياساً على شهود الزنا ، وقيل : خمسة – قياساً على اللعان . وقطع القاضي (= الباقلاني) بنفي الأربعة ، إذ لو أفاد اليقين لم تحتج شهود الزنا إلى التزكية ، وذلك بناءً على ما قاله . ووافقه أبو الحسين (= البصري) ان كل عدد أفاد علماً بواقعة لشخص فمثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص آخر . وفيه ما فيه[1].

---

١ اشارة الى أنه انما يتم بعد المماثلة من كل وجه ۰ وتحققها في الشهادة والرواية وفي شهود الزنا مطلقا – ممنوع ۰

وتردد في الخمسة . ويرد عليه أن وجوب التزكية مشترك ، إلا أن يقول فارقاً[1] كل خمسة صادقة تفيد العلم . فاذا لم تفد في الزنا عُلم أن فيهم كذوباً . فالتزكية تعلم صدق الباقي ، وهو النّصاب ، بخلاف الأربعة . فتدبّر . — وقيل : **سبعة** — قياساً على غسل الاناء من ولوغ الكلب سبع مرات . وقيل : **عشرة** — لقوله : « **تلك** عشرة كاملة » . (البقرة ١٩٦) وقيل : **اثنا عشر** — عدد نقباء بني اسرائيل . وقيل : **عشرون** — قال تعالى : « **عشرون** صابرون » (الأنفال : ٦٥) . وقيل : **أربعون**، قال عليه السلام : خير السرايا أربعون . وقيل : **خمسون** — قياساً على القسامة[2] . وقيل: **سبعون** — لاختيار موسى[3] . وقيل : **أزيد من ثلاثمائة**، عدد أهل بدر . وقيل : ما لا يحصرهم عدد . والمختار : عدم تعيين الأقل ، للقطع بالعلم من غير علم بعدد مخصوص لا متقدماً[4] ، ولا متأخراً[5] ، ولا سبيل إلى علمه عادة ، لأن الاعتقاد يتقوى بتدريج خفي كالعقل ، والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك[6] » .

---

١ قوله : « فارقا ... » فيه دفع لما قيل ان التردد في الخمسة ينافي التزام كونها مفيدة للعلم في بعض الاوقات ، وذلك لان الالتزام انما هو حين الفرق ، والتردد انما هو تعارض الدليلين ، فلا ينافي .

٢ يقال : قتل فلان بالقسامة : اذا اجتمعت جماعة من أولياء القتيل فادعوا على رجل أنه قتل صاحبهم ، ومعهم دليل دون البينة ، فحلفوا خمسين يمينا أن المدّعى عليه قتل صاحبهم — فهؤلاء الذين يقسمون على دعواهم يسمون قسامة أيضا .

٣ اشارة الى الآية « واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا » (الأعراف ١٥٥) .

٤ قوله : « لا متقدما » — يعني عند من قال ان العلم الحاصل بالتواتر نظري.

٥ قوله : « ولا متأخرا » — يعني عند من قال ان العلم الحاصل بالتواتر ضروري .

٦ « مسلّم الثبوت » للعلامة محب الله بن عبد الشكور البهاري ، ج ٢ ص ٨٤ — ٨٥ . طبعة فرج الله زكي الكردي ، القاهرة ، سنة ١٣٢٦ هـ .

وواضح ما في هذه التعليلات لمقدار الجمع الذي يحصل به عدد التواتر في رواية الخبر عن المشاهدة – من افتعال وعبث . ومرجع هذا إلى حيرتهم التامة في تحديد هذا العدد ، لما سيترتب على ذلك من نتائج خطيرة بالنسبة إلى كثير من الأخبار والأحاديث النبوية، فتركوا الأمر مبهماً .

على أنه يلاحظ أن الأحاديث المتواترة عن النبي قليلة جداً ، أو لا توجد . قال البهاري في « مسلم الثبوت » (ج٢ ص ٨٧) : « المتواتر من الحديث : قيل : لا يوجد ، وقال ابن الصلاح : إلا أن يُدّعى في حديث : « مَنْ كَذَبَ عليَّ متعمِّداً فليتبوأ مقعده من النار» ، فإن رواته أزيد من مائة صحابي ، وفيهم العشرة المبشَّرة (بالجنة) . وقد يقال : مراده : التواتر لفظاً ، وإلا فحديث المسح على الخفين متواتر ، رواه سبعون صحابياً . وقيل : حديث : « أُنْزِل القرآن على سبعة أحرف » – متواترٌ ، رواه عشرون من الأصحاب . وقال ابن الجوزي : « تتبعت الأحاديث المتواترة فبلغتْ جملة » : منها : حديث الشفاعة ، وحديث الحساب ، وحديث النظر إلى الله تعالى في الآخرة ، وحديث غَسْل الرجلين في الوضوء ، وحديث عذاب القبر ، وحديث المسح على الخفين » .

أما خبر الواحد ، « فإن الأكثر على أن خبر الواحد – إن لم يكن معصوماً – لا يفيد العلم مطلقاً . وقيل : يفيد بالقرينة . وقيل : خبر العدل يفيد مطلقاً » (« مسلم الثبوت » ج٢ ص ٨٨) ولكن « التعبد[1] بخبر الواحد العدل جائز عقلاً ، خلافاً للجبائي » (ص ٩٥) .

ونعود إلى رأي أبي الهذيل في المتواتر وفي خبر الواحد ، فنقول إن عبد القاهر البغدادي بعد أن أورد رأي أبي الهذيل رد عليه في كلا الأمرين . ففيما يتعلق بعدد من تثبت بإخبارهم الحجة عن طريق الإخبار،

---

١ التعبد : هو أن يوجب الشارع العمل بمقتضاه على المكلفين .

قال : « ما أراد أبو الهذيل باعتبار عشرين في الحجة من جهة الخبر إذا كان فيهم واحد من أهل الجنة إلا تعطيل الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية من فوائدها ؛ لأنه أراد بقوله : « ينبغي أن يكون فيهم واحدٌ من أهل الجنة » — واحداً يكون على بدعتـه في الاعتزال والقَدَر وفي فناء مقدورات الله عز وجل ، لأن من لم يقل بذلك لا يكون عنده مؤمناً ولا من أهل الجنة » (ص ١٢٨ ، طبعة محيي الدين) .

وفيما يتعلق بخبر الواحد ، يريد البغدادي أن يوقع إلزاماً عليه باحتجاجه بالآية « إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين » (الأنفال : ٦٥) بأن هذا يتضمن بأن خبر الواحد حجـة موجبةٌ للعلم ، لأن الواحد في ذلك الوقت كان له قتال العشرة من المشركين ، فيكون جواز قتاله لهم دليلاً على كونه حجة عليهم » (ص ١٢٨) .

— ٢ —

صفات الله

يرى أبو الهذيل أن ذات الله واحدة ، لا كثْرة فيها بأي وجه من الوجوه . ولهذا لم يجعل صفات الله معاني قائمة بذاتها ، بل قال إنها هي ذات الله : فعلمه هو ذاته ، وقدرته هي ذاته . « إنه تعالى عـالم بعلمٍ هو هو » . ويحاول القاضي عبد الجبار أن يفهم من عبارة أبي الهذيل الأخيرة أنه يقصد أن الله عالم لذاته ، قادر لذاته ، حيٌّ لذاته ، « إلا أنه لم تتلخص له العبارة [1] » أي لم يعبر تعبيراً دقيقاً . وهو بهذا يشبه

---

[1] « شرح الاصول الخمسة » للقاضي عبد الجبار ص ١٨٣ .

ما يقوله أبو علي الجبائي من « أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع (= القدرة ، العلم ، الحياة ، الوجود) لذاته[1] . » وكان ابنه أبو هاشم الجبائي يقول إنه تعالى « يستحقها لما هو عليه في ذاته ». وهذا تعبير أدق من تعبير أبيه .

والأشعري في «مقالات الاسلاميين» يزيدنا إيضاحاً لرأي أبي الهذيل، فيقول : « قال أبو الهذيل : هو (= الله) عالمٌ بعلمٍ هو هو ، وهو قادر بقدرة هي هو ، وهو حيّ بحياةٍ هي هو . وكذلك قال في سمعه وبصره وقِدَمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه ، وفي سائر صفاته لذاته. وكان يقول : إذا قلتُ إن الله : « عالمٌ » أثبتُّ لـه علماً هو الله ، ونفيت عن الله جهلاً ، ودللتُ على معلومٍ كان أو يكون . وإذا قلتُ : « قادر » نفيت عن الله عجزاً ، واثبتُّ له قدرةً هي الله سبحانه ، ودللتُ على مقدور . وإذا قلتُ ؛ لله حياةٌ أثبتُّ له حياةً وهي الله ، ونفيتُ عن الله موتاً . وكان يقول : لله وجهٌ هو هو ، فوجهه هو هو ، ونفسه هو هو . ويتأوّل قول الله عز وجل : « ولتُصنَع على عيني » (سورة ٢٠ آية ٣٩) أي : بعلمي[2] » .

وكان اكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية يقولون: إن الله عالم قادر حيّ بنفسه ، لا بعلم وقدرة وحياة .

ويعبّر عبّاد بن سليمان ، من المعتزلة ، عن نفس المعنى فيقول إن الله : « عالم قادر حيّ ، ولا أُثبِت لـه علماً ولا قدرة ولا حياة ، ولا أثبت سمعاً ، ولا أثبت بصراً . وأقول : هو عالمٌ لا بعلم ، وقادر لا بقدرة ، وحيّ لا بحياة ، وسميع لا بسمع – وكذلك سائر ما يسمى به من الأسماء التي يسمى بها لا لفعله ولا لفعل غيره . وكان ينكر قول

---

١ الكتاب نفسه ص ١٨٢ .

٢ الأشعري : « مقالات الاسلاميين » جـ ١ ص ٢٢٥ . القاهرة سنة ١٩٥٠ .

من قال إنه عالمٌ قادرٌ حيٌّ لنفسه أو لذاته ، وينكر ذكر النفس وذكر الذات ، وينكر أن يقال : إن لله علماً أو قدرةً أو سمعاً أو بصراً أو حياة أو قِدَماً . وكان يقول : قولي : « عالمٌ » — إثباتُ اسم الله ، ومعه علمٌ بمعلوم ، وقولي : « قادر » — إثبات اسم لله ومعه علمٌ بمقدور . وقولي : « حيٌّ » — إثبات اسم الله . وكان ينكر أن يقال: إن للباري وجهاً ويدين وعينين وجنباً . وكان يقول : أقرأُ القرآن وما قال الله من ذلك فيه ، ولا أُطلِق ذلك بغير قراءة . وينكر أن يكون معنى القول في الباري إنه « عالم » معنى القول فيه إنه « قادر » ، وأن يكون معنى القول فيه إنه « قادر » معنى القول إنه « حي » . وكذلك صفات الله التي يوصف بها لا لفعله كالقول : « سميع » ليس معناه أنه « بصير » ولا معناه « عالم » » (جـ١ ص ٢٢٥ — ٢٢٦) .

وواضح من هذا أن المعتزلة كانوا حريصين كل الحرص على أن ينفوا عن الله أن له صفات قائمة بذاته قديمة مع ذاته ، حتى يكون واحداً أحداً بسيطاً ، لا يشاركه في القدم شيء ، حتى ولا صفاته .

اما الأشعري فيقول إن علم الله وقدرته وحياته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه هي صفات له أزلية ، ونعوت له أبدية . وقد رأى المعتزلة في ذلك إشراكاً له في القِدَم والأزلية وتعديداً للقديم . وساقوا الدليل التالي لإثبات رأيهم وتفنيد رأي الأشعري :

الله تعالى « لو كان عالماً بعلم ، لكان لا يخلو : إما أن يكون معلوماً، أو لا يكون معلوماً . فإن لم يكن معلوماً لم يَجُزْ إثباته ، لأن إثبات ما لا يعلم يفتح باب الجهالات . وإن كان معلوماً فلا يخلو إما أن يكون موجوداً ، أو معدوماً . ولا يجوز أن يكون معدوماً . وإن كان موجوداً فلا يخلو : إما أن يكون قديماً ، أو محدثاً . والأقسام كلها باطلة . فلم يبق إلا أن يكون عالماً لذاته[1] » .

---

١ « شرح الاصول الخمسة » ص ١٨٣ .

ومن أوائل الذين ردوا على أبـي الهذيل في مذهبه هذا ، ابن الراوندي في كتابه « فضيحة المعتزلة » ؛ فقد نقل أبو الحسين الخياط في كتابه « الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد » عن كتاب ابن الراوندي هذا ما يلي :

« قال صاحب الكتاب (= كتاب « فضيحة المعتزلة ») : وكان (أي أبو الهذيل) يزعم أن علم الله هو الله ، وأن قدرته هي هو . ثم قال (أي ابن الراوندي ، رداً على أبـي الهذيل) : فكأن الله على قياس مذهبه عِلْمٌ وقدرة ، إذ كان هو العلم والقدرة . ثم قال (أي ابن الراوندي) : وما علمت أن أحداً من أهل الأرض اجترأ على هذا قبله . »

ويرد الخياط على هجوم ابن الراوندي فيقول : « يقال له (أي لابن الراوندي) : إن أبا الهذيل لما صح عنده أن الله عالم في الحقيقة ، وفَسَد عنده ان يكون عالماً بعلم قديم على ما قالته النابتة ، وفسد عنده أن يكون عالماً بعلم محدث على ما قالته الرافضة — صحّ عنده أنه عالم بنفسه . ثم وجد القرآن قد نطق بأن له علماً فقال : « أنزَله بعلمه » (٤ : ١٦٦) . هذا معناه ، وإنما هنا غلط في اللفظ فقط . وأما قول الجاهل (= ابن الراوندي) : «فكأن الله على قياس مذهبه علم وقدرة» — فإنه خطأ عند أبـي الهذيل أن يقال : إن الله علم وقدرة . قال (أي أبو الهذيل) : ولقولي هذا نظائر عند أهل التوحيد ، وذلك أنهم بأجمعهم يقولون : إن وجه الله هو الله ، لأن الله قد ذكر الوجه في كتابه فقال : « إنما نطعمكم لوجه الله » (٧٦ آية ٩) وما أشبه هذا من القرآن . وقد فَسَد أن يكون لله وجه هو بعضه ، أو وجه صفة له قديم معه — جل الله وتعالى عن ذلك — فلم يبق إلا ان يكون وجهه هو كما يقال : « هذا وجه الأمر » و « هذا وجه الرأي » : (أي) هذا الأمر نفسه ، وهذا هو الرأي نفسه . قال (أي أبو الهذيل) : فلما كان هذا هكذا وفسد

أن يقال : إن الله وجهٌ ، وإن الرأي وجه – فكذلك قلتُ أنا : إن علم الله هو الله ، كما قال قائلكم : إن وجهه هو ؛ وفسد أن يكون – جَلّ ذكره – عِلْماً بمثل ما فسد عندكم أن يكون وجهاً[1] . »

نفي التشبيه

كان أبو الهذيل ينفي عن الله أن يشبه خَلْقه على أي نحو كان ذلك الشبه . قال أبو الحسين الخياط في كتاب « الانتصار » (ص ١٥) : « أبو الهذيل ينفي عن الله تعالى شِبْهَ خَلقِه من كل وجه ؛ ويثبته واحداً ليس بجسم ولا بذي هيئة ولا صورة ولا حد ، وانه « ليس كمثله شيء » (سورة ٤٢ آية ١١) » .

علم الله لا يتناهى

وقد زعم ابن الراوندي في « فضيحة المعتزلة » أن أبا الهذيل « كان يقول : إن لما يقدر الله عليه ويعلمه غايةً ينتهي اليها ، لا تتجاوزها قدرته ولا يتعداها علمه . »

وقد ردّ أبو الحسين الخياط على زعم ابن الراوندي فأكذبه في نسبة هذا القول إلى أبي الهذيل . قال الخياط (« الانتصار » ص ١٦) : « وهذا كذبٌ على أبي الهذيل لا خفاء به على أحد من أهل النظر . وسأعرفك ذلك إن شاء الله : أنت تعلم أن أبا الهذيلَ كان يقول : إن الله – عز وجل – يعلم نفسه ، وإن نفسه ليست بذات غاية ولا نهاية . هذا هو التوحيد الصحيح عند أبي الهذيل . فكيف يزعم أبو الهذيل أن

---

١ « الانتصار » لأبي الحسين الخياط ، ص ٥٩ – ٦٠ ، بيروت ، سنة ١٩٥٧ .

لما يعلمه الله غايةٌ ونهاية ، وهو يعلم نفسه وليست بذي غاية ولا نهاية؟

أما ما يقدر عليه فإن أبا الهذيل كان يقسّمه على أمرين ، فيقول : إن أراد السائل ان لما يقدر الله عليه غايةٌ ونهايـة في العلم (به) والقدرة عليه والاحصاء له – فنعم ، ليس يخفى على الله منـــه شيء ولا يعجزه شيء منـــه . وإن أراد السائل أن له غاية ونهاية أي[1] : زوال وفنـــاء وتقضٍّ – فلا » .

ونسب ابن الراوندي إلى أبي الهذيل « أنـــه اعتل في (قوله بـ) نهايه علم الله – بقول الله : « والله بكل شيء عليم » (سورة ٢ آيـة ١٨) . وذكر أن هذا من قوله يوجب لعلمه غايـة لا يتجاوزها ، إذ كان الكل يوجب الحصر والنهاية » . ويكذّب الخياط ذلك ، ويقول : « وقد كذب (ابن الراوندي) وقال الباطل . لم يقل أبو الهذيل إن علم الله ذو غاية ولا نهاية ، ولا أنه محصور محدود . وذاك ان علم الله عند أبي الهذيل – هو الله . فلو زعم أن علم الله متنـاه لكان قد زعم ان الله متناه – وهذا شِرْكٌ بالله وجهلٌ به عند أبي الهذيل . ولكنه كان (أي أبو الهذيل) يقول : إن المحدثات ذات غايات ونهايات محصـــاة معدودة ، لا يخفى على الله منها شيء[2] . »

تناهي مقدورات الله

ويتصل بهذه المسألـــة ، مسألة اخرى أثارهـــا ابن الراوندي ، وهي تناهي قدرة الله . وكان أبو الهذيل قد تطرق إلى البحث فيها على سبيل

---

١ في المطبوع : الى .

٢ « الانتصار » للخياط ، ص ٩٠ – ٩١ . بيروت سنة ١٩٥٧ .

« البحث[1] والنظر » أو « البَوْر[2] والنظر » ، لا على سبيل التقرير . وأصل المسألة هو : هل المحدثات متناهية ، أو غير متناهية ؟ وهل لها آخر في القدرة ، أم لا آخر لها ؟

ويظهر أن أبا الهذيل قرر ان لمقدورات الله نهاية ، لأن للأشياء كلاً ، والله تعالى قد « أحصى كل شيء عدداً » (سورة ٧٢ آية ٢٨) « والاحصاء والاحاطة لا تكون إلا لمتناه ذي غاية . قال (أبو الهذيل) : فإذا انتهى أهل الجنة إلى آخر الحركات التي ثبتنا لها كلاً مُحصىً محاطاً به جمعت فيهم اللذات كلها: لذة الجماع ولذة الأكل والشرب وغيرها من اللذات ، وصاروا في الجنة باقين بقاءً دائماً وساكنين سكوناً باقياً ثابتاً ، لا يفنى ولا يزول ، ولا ينفد ولا يبيد . » (« الانتصار » ص ١٧) .

فقيل لأبي الهذيل : « أفليس (الله) هو المُبَقِّي لما يبقى منه ، والمُسَكِّن لكل ساكن منه ، والمحيي لكل ذي روح ؟ قال : بلى ... فقيل له : فيجوز أن يُبَقِّي شيئاً لا يوصف بالقدرة على تبقيته ولا يجوز منه إفناؤه ، وأن يحيي شيئاً ويسكنه وليس بقادر على إماتته ولا تحريكه ؟ قال : نعم ! ولو يقول بخلاف هذا تَرَكَ قوله . » (ص ١٦) « فإن أبا الهذيل كان يزعم أن الله إذا فعل بقاءهم وسكونهم استحال أن يقال : هو قادر على أن يفعل بهم ما قد فعله ، وأن يوجد فيهم ما قد أوجده . ولكنه كان قبل أن يخلق البقاء لهم والسكون فيهم قادراً على خلق البقاء وخلق السكون وعلى أضدادهما . فلما خلق الحياة لهم والبقاء والسكون استحال القول بأن الله يقدر على أن يفعل الحياة التي قد فعلها والسكونَ الذي قد فعله ، أو البقاء الذي أوجده أو أضدادهما من الافناء

---

١ الكتاب نفسه ص ١٥ .

٢ الكتاب نفسه ص ٩٢ .

والحركة والموت ، لأن الفعل إذا خرج من القدرة خرج ضدُّه منها بخروجه » (ص ١٧) .

ويزيدنا عبد القاهر البغدادي في « الفَرْق بين الفِرَق » (ص ١٢٢ — ١٢٤ ، القاهرة ، بدون تاريخ) إيضاحاً لموقف أبي الهذيل في هذه المسألة ، وما يرد عليه من الزامات بسببها . قال البغدادي :

« من فضائح أبي الهذيل : قوله بفناء مقدورات الله — عز وجل — حتى لا يكون بعد فناء مقدوراته قادراً على شيء . ولأجل هذا زعم أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفنيان ، ويبقى حينئذ أهلُ الجنة وأهلُ النار خامدين لا يقدرون على شيء ، ولا يقدر الله عز وجل في تلك الحال على إحياء ميّت ، ولا على إماتة حيّ ، ولا على تحريك ساكن، ولا على تسكين متحرك ، ولا على إحداث شيء ، ولا على إفناء شيء ، مع صحة عقول الأحياء في ذلك الوقت .

وقوله في هذا الباب شرٌّ من قول من قال بفناء الجنة والنار ، كما ذهب إليه جَهْم ، لأن جهماً وإن قال بفنائها فقد قال بأن الله — عز وجل — قادر بعد فنائها على أن يخلق أمثالها ، وأبو الهذيل يزعم أن ربه لا يقدر ، بعد فناء مقدوراته ، على شيء .

وقد شنع المعروف منهم (أي من المعتزلة) بـ « المردار » على أبي الهذيل في هذه المسألة ، فقال : يلزمه إذا كان وليّ الله عز وجل في الجنة قد تناول بإحدى يديه الكأس وبالأخرى بعض التحف ، ثم حضر وقتُ السكون الدائم ، أن يبقى وليُّ الله عز وجلّ أبداً على هيئة المصلوب .

وقد اعتذر أبو الحسين الخياط عن أبي الهذيل في هذا الباب باعتذارين :

أحدهما : دعواه أن أبا الهذيل أشار إلى أن الله عز وجل — عند قرب انتهاء مقدوراته — يجمع في أهل الجنة اللذات كلها ، فيبقون على ذلك في سكون دائم ؛

واعتذاره الثاني : دعواه أن أبا الهذيل كان يقول هذا القول مجادلاً به خصومه في البحث عن جوابه » (ص ١٢٢ – ١٢٣) .

والبغدادي يشير إلى ما قاله أبو الحسين الخياط في كتابه « الانتصار » ص ١٧ (بيروت سنة ١٩٥٧) فيما يتعلق بالاعتذار الأول ، وص ١٥ فيما يتعلق بالاعتذار الثاني ؛ وقد أوردنا نص كلامه قبل هذا مباشرة .

ويبين البغدادي فساد ما اعتذر به الخياط ، فيقول :

« واعتذاره الأول عنه باطلٌ من وجهين :

أحدهما : أنه يوجب اجتماع لذتين متضادتين في محل واحد في وقت واحد – وذلك محال كاستحالة اجتماع لذة وألم في محل واحد ؛

والوجه الثاني : أن هذا الاعتذار لو صح لوجب أن يكون أهلُ الجنة – بعد فناء مقدورات الله عز وجل – أحسَنَ مِنْ حالهم في حال كونه قادراً .

وأما دعواه أن أبا الهذيل إنما قال بفناء المقدورات مجادلاً به غير معتقد لذلك ، فالفاصلُ بيننا وبين المعتذرِ عنه كتبُ أبي الهذيل . وأشار في كتابه الذي سماه بـ « الحجج » إلى ما حكيناه عنه . وذكر في كتابه المعروف بكتاب « القوالب » باباً في الرد على الدهرية ، وذكر فيه قولهم للموحِّدين : إذا جاز أن يكون بعد كل حركةٍ حركةٌ سواها ، لا إلى آخر ، وبعد كل حادث حادثٌ آخر ، لا إلى غاية – فهلا صحَّ قولُ من زعم ان لا حركة إلا وقبلها حركة ، ولا حادث إلا وقبله حادث ، لا عن أول ولا حالة قبله ؟ فأجاب عن هذا الإلزام بتسويته بينهما ، وقال (أي أبو الهذيل) : كما أن الحوادث لها ابتداء لم يكن قبلها حادث ، كذلك لها آخر لا يكون بعده حادث . ولأجل هذا قال بفناء مقدورات الله عز وجل . وسائر المتكلمين من أصناف فِرَق الاسلام فرقوا بين الحوادث الماضية والحوادث المستقبلة بفروق واضحة لم يهتد اليها أبو الهذيل ، فارتكب – لأجل جهله بها – قوله بفناء المقدورات .

وقد ذكرنا تلك الفروق الواضحة في باب الدلالة على حدوث العالم في كتبنا المؤلفة في ذلك » (« الفرق بين الفرق » ص ١٢٣ — ١٢٤) .

ومعنى هذا أن الداعي إلى قول أبي الهذيل بفناء المقدورات هو القاعدة التالية وهي : أن ما له بداية فله بالضرورة نهاية . وما دامت المقدورات لها بداية ، لأنها ليست قديمة بل حادثة خلقها الله ، فإن لها نهاية قطعاً . وفي مقابل ذلك : فإن ما لا بداية له ، لا نهاية له . وهذه قاعدة مقررة عند أرسطو في إثباته لأزلية وأبدية الحركة . وأبو الهذيل لم يفعل هنا إلا أن طبق هذه القاعدة الأرسطية فيما يتعلق بما هو حادث،أي ما له بداية .

أما رد عبد القاهر البغدادي عليه فيقوم على أساس التفرقة بين الحالتين ، والقول بأن ما له بداية فيمكن أن تكون له نهاية ؛ بينما ما ليس له بداية فلا يمكن أن يكون له نهاية . وزعم أن هذا رأي « سائر المتكلمين من أصناف فرق الاسلام » ، فهم في زعمه فرقوا بين الحوادث الماضية ، والحوادث المستقبلة فأقروا البداية للأولى ، ولم يقروا بالنهاية لمقدورات الله ، أي قالوا بالأبدية لها دون الأزلية . — غير أننا لم نجد في « أصول الدين » للبغدادي ما يشير اليه هنا من انه ذكر الفرق بين الحوادث الماضية والحوادث المستقبلة في باب الدلالة على حدوث العالم . ولا بد أن يكون ذلك في كتاب من كتبه المفقودة .

ورأيُ أبي هذيلٍ في تناهي مقدورات الله سبقه اليه جهم بن صفوان الراسبي ، رأس المجبِّرة الخالصة ، فقد قال فيما رواه الأشعري في « مقالات الاسلاميين » (جا ص ٢٢٤ ، القاهرة سنة ١٩٥٠) :

« قال جهم بن صفوان : لمقدورات الله تعالى ومعلوماته غاية ونهاية ، ولأفعاله آخر ، وإن الجنة والنار تفنيان ، ويفنى أهلها حتى يكون الله سبحانه آخراً لا شيء معه ، كما كان أولاً لا شيء معه . » ثم يذكر الأشعري أن أهل الاسلام جميعاً قالوا : « ليس للجنة والنار آخر ،

وإنما لا تزالان باقيتين ، وكذلك أهل الجنة لا يزالون في الجنة يتنعمون . وأهل النار لا يزالون في النار يُعذّبون ، وليس لذلك آخر ، ولا لمعلوماته ومقدوراته غاية ولا نهاية » . ويورد رأي أبي الهذيل هكذا : « قال أبو الهذيل : إن لمعلومات الله كُلاً وجميعاً ، ولما يقدر الله عليه كلٌ وجميعٌ ، وإن أهل الجنة تنقطع حركاتهم ويسكنون سكوناً دائماً » (« مقالات الاسلاميين » جـ١ ص ٢٢٤) .

فإذا أردنا أن نقارن بين رأي أبي الهذيل ها هنا وبين رأي الفلاسفة المسلمين المعاصرين له ، وجدنا رأياً للكندي يخالف رأي أبي الهذيل ، وذلك في تقرير القاعدة المتعلقه بما له بداية . إذ يرى الكندي أنه « ليس كلُّ ما له أول فله آخر ، كالعدد له أول ولا آخر له . وكذلك الزمان: له أول ولا آخر له . فكل (ذي) آخر فله بداية ، وليس كل ذي بداية فله آخر[1] . » ولكنه رغم ذلك نراه في كتابه في « علة الكون والفساد » يومىء إلى ما يدل على أنه يرى أن للكون نهاية ، إذ يقول « فقد اتضح أن قوام الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد وثبات صورها الى نهاية المدة التي أراد بارىء الكون للكون ، جل ثناؤه ، وحفظ نظمها ، إنما يكون من قبل اعتدال الشمس في بعدها من الأرض ومن قِبَل سلوكها في الفلك المائل وانقيادها لحركة الفلك الأعظم المحرّك لها من المشرق الى المغرب ، ومِنْ قِبَل خروج مركز فلكها عن مركز الأرض؛ أعني في دنوها من مركز الأرض تارةً وبُعْدها منه تارة ، لكون نهاية الزمان التي بها تكون الأكوان[2] » . على أنه نظراً الى ورود الفقرة الأولى

---

١ مخطوط أيا صوفيا رقم ٤٨٣٢ وفيه رسائل للكندي ، ورقة ٥ . ولم ترد العبارة ضمن رسالة ، بل وردت على حدة . راجع « رسائل الكندي الفلسفية » تحقيق محمد عبدالهادي أبو ريده ، جـ ١ ص ٣٠ . القاهرة سنة ١٩٥٠ م . وقد أصلحنا ما في النص من خطأ .

٢ « رسائل الكندي الفلسفية » جـ ١ ص ٢٣١ .

مبتورة من سياقها ، غير مدرجة ضمن رسالة ، لهذا لا نعرف مدى صحة نسبتها الى الكندي ، وربما كانت لغيره وهو ما نرجّحه، ونعتقد أنها مجرد عبارة علقها الناسخ في المخطوط لمجرد الفائدة . وربما تتأكد صحة فرضنا هذا من مراجعة المخطوط نفسه .

وقد تعرّض الغزالي لهذه القضية بالتفصيل في « تهافت الفلاسفة » حين بحث في إبطال قول الفلاسفة في أبدية العالم والزمان والحركة . « فإن العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية لوجوده ، فهو أبديّ لا نهاية لآخره ، ولا يتصور فساده ولا فناؤه ، بل لم يزل كذلك ، ولا يزال أيضاً كذلك . وأدلتهم الأربعة ... في الأزلية جارية في الأبدية ، والاعتراض كالاعتراض من غير فرق . فإنهم يقولون : إن العالم معلول ، وعلّته أزلية أبدية ، فكان المعلول مع العلة . ويقولون : إذا لم تتغير العلّة لم يتغيّر المعلول ، وعليه بنوا منع الحدوث ، وهو بعينه جار في الانقطاع. وهذا مسلكهم الأول .

ومسلكهم الثاني : أن العالم إذا عُدم فيكون عدمه بعد وجوده ، فيكون له « بعْد » — ففيه إثبات الزمان .

ومسلكهم الثالث : أن إمكان الوجود لا ينقطع ، فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الامكان . إلا أن هذا الدليل لا يقوى، فإنّا نحيل أن يكون أزلياً ، ولا نحيل أن يكون أبدياً ، لو أبقاه الله تعالى أبداً ، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً وأن يكون له أول . ولم يُوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر إلا أبو الهذيل العلاف فإنه قال : كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها ، فكذلك في المستقبل . وهو فاسد ، لأن كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود لا متلاحقاً ولا متساوقاً ، والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقاً وإن لم يكن متساوقاً . وإذ قد تبيّن أنا لا نحيل بقاء

العالم أبداً من حيث العقل ، بل نجوّز إبقاءه وإفناءه ، فإنما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع ، فلا يتعلق النظر فيه بالعقول[1] » .

وقد ردّ ابن رشد في « تهافت التهافت[2] » على ما يقوله الغزالي ها هنا، ويعنينا ما يقوله في المسلك الثالث ، لأنه هو المسلك الذي سلكه أبو الهذيل العلاف ، فيقول :

« إذا سُلِّم لهم (أي للغزالي وأمثاله) أن العالم لم يزل إمكانه (أي أن إمكانه منذ الأزل) وأن إمكانه يلحقه حالة ممتدة معه يقدر بها ذلك الإمكان ، كما يلحق الموجودَ الممكنَ إذا خرج الى الفعل تلك الحالُ ، وكان يظهر من هذا الامتداد أنه ليس له أول – صح لهم ان الزمان ليس له أوّل ، إذ ليس هذا الامتداد شيئاً إلا الزمان . وتسمية من سماه « دهراً » لا معنى لها . وإذن كان الزمان مقارناً للإمكان ، والإمكان مقارناً للوجود المتحرك ، فالوجود المتحرك لا أوّل له .

وأما قولهم : إن كل ما وجد في الماضي فله أول ، فقضية باطلة ، لأن الأول يوجد في الماضي أزلياً كما يوجد في المستقبل .

وأما تفريقهم في ذلك بين الأول وفعله فدعوى تحتاج الى برهان ، لكون وجود ما وقع في الماضي مما ليس بأزلي غير وجود ما وقع في الماضي من الأزلي، وذلك أن ما يقع في الماضي من غير الأزلي هو متناه من الطرفين ، أعني أن له ابتداءً وانقضاءً . وأما ما وقع في الماضي من الأزلي فليس له ابتداءٌ ولا انقضاء . ولذلك لما كانت الفلاسفة لا يضعون للحركة الدورية ابتداءً فليس يلزمهم أن يكون لها انقضاء ، لأنهم لا

---

١ الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ص ٨٠ ، نشرة بويج ، بيروت سنة ١٩٢٧ م .

٢ ابن رشد : « تهافت التهافت » ، ص ١١٩ – ١٢٤ ؛ نشرة بويج ، بيروت سنة ١٩٣٠ .

يضعون وجودها في الماضي وجودَ الكائن الفاسد . ومَن سَلَّم ذلك منهم فقد تناقض . ولذلك كانت هذه القضية صحيحة : **إن كل ما له ابتداء فله انقضاء** . وأما أن يكون شيءٌ له ابتداء وليس له انقضاء فلا يصحّ ، إلا لو انقلب الممكن أزليا : لأن كل ما له ابتداءٌ فهو ممكن . وأما أن يكون شيء يمكن أن يقبل الفساد ويقبل الأزلية فشيءٌ غير معروف ، وهو مما يجب أن يُفحص عنه . وقد فحص عنه الأوائل : فأبو الهذيل موافق للفلاسفة في أن كل محدثٍ فاسدٌ ، وأشدُّ التزاماً لأصل القول بالحدوث . — وأما مَن فرّق بينّ الماضي والمستقبل بأن ما كان في الماضي قد دخل كله في الوجود ، وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود ، وإنما يدخل منه شيء فشيء — فكلامٌ مموَّه . وذلك أن ما في الماضي بالحقيقة فقد دخل في الزمان ، وما دخل في الزمان فالزمان يَفضلُ عليه بطرفيه ، وله كلٌّ ، وهو متناهٍ ضرورةً . وأما ما لم يدخل في الماضي كدخول الحادث فلم يدخل في الماضي إلا باشتراك الاسم ، بل هو مع الماضي ممتدٌ إلى غير نهاية ، وليس له كلٌ ، وإنما الكلُّ لأجزائه . وذلك أن الزمان إن لم يوجد له مبدأ أول حادث في الماضي — لأن كل مبدأ حادث هو حاضر ، وكل حاضر قبله ماضٍ — فما يوجد مساوقاً للزمان والزمان مساوقاً له فقد يلزم أن يكون غير متناه وألا يدخل منه في الوجود الماضي إلا أجزاؤه التي يحصرها الزمان من طرفيه ، كما لا يدخل في الوجود المتحرك من الزمان في الحقيقة إلا الآن ، ولا من الحركة إلا كون المتحرك على العِظم الذي يتحرك عليه في الآن الذي هو سيّال : فإنه كما أن الموجود الذي لم يزل فيما مضى لسنا نقول إن ما سلف من وجوده قد دخل الآن في الوجود ، لأنه لو كان كذلك لكان وجوده له مبدأ ، ولكان الزمان يحصره من طرفيه — كذلك نقول فيما كان مع الزمان ، لا فيه. فالدورات الماضية إنما دخل منها في الوجود الوهمي ما حصره منها الزمان . وأما التي هي مع الزمان فلم تدخل بعدُ في الوجود الماضي ، كما

لم يدخل في الوجود الماضي ما لم يزل موجوداً إذ كان لا يحصره الزمان. وإذا تُصوِّر موجودٌ أزلي افعاله غير متأخرة عنه على ما هو شأن كل موجود تم وجوده : أن يكون بهذه الصفة — فإنه إن كان أزلياً ولم يدخل في الزمان الماضي فانه يلزم ضرورةً ألاّ تدخل أفعاله في الزمان الماضي ، لأنها لو دخلت لكانت متناهية ، فكان ذلك الموجود الأزلي لم يزل عادماً الفعلَ ؛ ولما لم يزل عادماً الفعلَ فهو ضرورةً ممتنعٌ . والأليقُ بالموجود الذي لا يدخل وجوده في الزمان ولا يحصره الزمان أن تكون أفعاله كذلك ، لأنه لا فرق بين وجود الموجود وأفعاله . فإن كانت حركات الأجرام السماوية وما يلزم عنها افعالاً لموجود أزلي غير داخل وجوده في الزمان الماضي — فواجبٌ أن تكون افعاله غير داخلة في الزمان الماضي . فليس كل ما نقول فيه إنه لم يزَل يجوز أن يقال فيه : قد دخل في الزمان الماضي ، ولا أنه قد انقضى ، لأن ما له نهايه فله مبدأ . وأيضاً فإن قولنا فيه : « لم يزَل[1] » نفي لدخوله في الزمان الماضي ، ولأن كل ما له مبدأ والذي يضع أنه قد دخل في الزمان الماضي يضع له مبدءاً ، فهو يصادر على المطلوب . فإذن ليس بصحيح أن ما لم يزل مع الوجود الأزلي فقد دخل في الوجود ، إلاّ لو دخل الموجود الأزلي في الوجود بدخوله في الزمان الماضي . فإذن قولنا : « كل ما مضى فقد دخل في الوجود » — يفهم منه معنيان : أحدهما أن كل ما دخل في الزمان الماضي فقد دخل في الوجود . وهو صحيح . وأما ما مضى مقارناً للوجود الذي لم يزل ، أي لا ينفكّ عنه ، فليس يصحّ أن نقول : « قد دخل في الوجود » ، لأن قولنا فيه : « قد دخل » — ضدٌ لقولنا إنه مقارن للوجود الأزلي . ولا فرق في هذا بين الفعل والوجود ، أعني : من سلَّمَ إمكان وجود موجود لم يزل فيما مضى ، فقد ينبغي أن يُسلِّم أن ها هنا أفعالاً لم تزَل قَبلُ فيما مضى ، وأنه ليس يلزم أن تكون أفعاله ولا بدّ قد دخلت في الوجود، كما ليس يلزم في استمرار

[1] لم يزل : ازلي .

ذاته فيما مضى أن يكون قد دخل في الوجود . وهكذا كله بيّنٌ كما ترى. وبهذا الموجود الأول يمكن أن توجد أفعال لم تزل ولا تزال . ولو امتنع ذلك في الفعل لامتنع في الوجود : إذ كل موجودٍ ففعلُه مقارنٌ له في الوجود .

فهؤلاء القوم جعلوا امتناع الفعل عليه أزلياً ووجوده أزلياً — وذلك غاية الخطأ . لكن إطلاق اسم الحدوث على العالم ، كما أطلقه الشرع ، أخصّ به من إطلاق الأشعرية ، لأن الفعل بما هو فعلٌ فهو مُحدث . وإنما يُتصور القِدَم فيه لأن هذا الإحداث والفعل المحدث ليس له أولٌ ولا آخر .

قلتُ : ولذلك عَسُر على أهل الإسلام أن يسمى العالم قديماً والله قديمٌ . وهم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علّة له . وقد رأيت بعض علماء الإسلام قد مال إلى هذا الرأي » .

والإشارة هنا طبعاً إلى أبي الهذيل العلاف . وواضح من كلام ابن رشد هذا أن موقفه هو بعينه موقف الفلاسفة وهو أن: كل ما له ابتداء فله انقضاء . والعالم له ابتداءٌ . إذن فالعالم له انتهاء .

— ٣ —
كلام الله

وقد قسّم أبو الهذيل كلام الله الى ما يحتاج الى محل ، وإلى ما لايحتاج الى محل. فقوله تعالى : « كُنْ » حادث لا في محل ، وسائر كلامه حادث في جسم من الأجسام : كالأمر والنهي والاستخبار . وعلى هذا فإنه يرى أن أمر التكوين (« كُنْ ») غير أمر التكليف .

ويتصل بهذا قوله بحدوث إرادة الله ، لا في محـل . فأثبت إرادات لا محل لها ، يكون الباري مريداً بها . كان أبو الهذيل أول من قال بذلك من المعتزله فتابعه على ذلك سائرهم ، وقالوا إن الله مريد بإرادة محدثـة موجودة لا في محل[1] .

وعنده أن الله « اذا أراد الإحداث فإنه إنما يحدثه بقوله : « كُنْ » وهذه طريقته في الإعادة والإفناء . لكنه ليس يلزم ما يقوله ... المُجبِّرةُ من أنه كان يجب أن لا يمكنه إحداث « كُنْ » إلا بـ « كُنْ » آخر كذلك فلا ينقطع ، لأن غرضه بذلك أنه تعالى إذا أراد فعلاً من الأفعال فإنما يفعله بأن يقول هذا القول (أي : كُنْ) ، لا أنه لا يقدر على إحداثه إلا بهذه الطريقة[2] » .

ففعل الخَلق يتم بكلمة الحضرة « كُنْ » ؛ وكذلك فعل الإفناء ، والإعادة أي البعث . « وكُنْ » لا تحتاج الى « كُنْ » سابقة فيتسلسل الأمر الى غير نهاية ، بل « كن » متجددة بحسب تجدد الإرادة : فكلما أراد الله فعلاً قال « كن » . ولما كان هذا فعل إيجاد ، فهو مطلق من المكان ، ليس ثم محلٌ يحلّ به .

وإرادة الله – عند أبي الهذيل – غير مراده ، وغير أمره . و « ارادته لمفعولاته ليست بمخلوقة على الحقيقة ، بل هي مع قوله لها « كوني » خلقٌ لها . وإرادته للايمان ليست بخلق له . وهي غير الأمر به . وإرادة الله قائمة به لا في مكان[3] . »

---

١ « شرح الأصول الخمسة » للقاضي عبد الجبار ، ص ٤٤٠ .
٢ « شرح الأصول الخمسة » ص ٥٦٢ .
٣ « مقالات الاسلاميين » للاشعري جـ ١ ص ٢٤٤ .

القرآن مخلوق :

وهذا يفضي بنا الى الحديث عن المشكلة الأساسية التي اشتهر بهـا المعتزلة ووقع بسببها الكثير من الأحداث العنيفة والاضطهادات — وهي مشكلة خلق القرآن .

ولقد اختلفت المعتزلة في كلام الله « هل هو جسم ، أم ليس بجسم؟ وفي خلقه — على ستة أقاويل :

١ — فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن كلام الله جسم . وأنه مخلوق . وأنه لا شيء إلا جسم .

٢ — والفرقة الثانية منهم يزعمون أن كلام الخَلق عـرَض ، وهـو حركة ، لأنه لا عـرَض عندهم إلا الحركة ، — وأن كلام الخالق جسم، وأن ذلك الجسم صوتٌ مُقطع مؤلَّف مسموع ، وهو فعل الله وخلقه . وإنما يفعل الإنسانُ القراءة ، والقراءة الحركة ، وهي غير القرآن . وهذا قول النظّام وأصحابه . وأحـال النظّام أن يكون كـلام الله في أماكن كثيرة أو في مكانين في وقت واحد . وزعم أنه في المكان الذي خَلقه الله فيه .

٣ — والفرقة الثالثة من المعتزلة يزعمون أن القرآن مخلوقٌ لله ، وهو عرَضٌ ، وأبوا أن يكون جسماً . وزعموا أنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد ، إذا تلاه تال فهو يوجد مع تلاوتـه ، وكذلك إذا كتبه كاتبٌ وُجد مع كتابته ، وكذلك إذا حفظه حافظ وجد مع حفظه . فهو يوجد في الاماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة ، ولا يجوز عليه الانتقال والزوال . — وهـذا قول أبي الهذيل وأصحابه . وكذلك قوله في كلام الخلق أنه جائزٌ وجوده في أماكن كثيرة في وقت واحد .

— والفرقة الرابعة منهم يزعمون أن كلام الله عرَض ، وأنه مخلوق، وأحـالوا أن يوجد في مكانين في وقت واحد . وزعموا ان المكان الذي

خلقه الله فيه محالٌ انتقاله وزواله منه ووجوده في غيره . — وهـذا قول جعفر بن حرب وأكثر البغداديين .

٥ — والفرقة الخامسة منهم أصحـاب مُعَمَّر : يزعمون أن القرآن عَرَضٌ . والأعـراض عندهم قسمان : قسم منها يفعله الأحياء ، وقسم منها يفعله الأموات . ومحال أن يكون ما يفعله الأموات فعلاً للاحياء . والقرآن مفعول ، وهـو عَرَضٌ .ومحال أن يكون الله فعله في الحقيقة ، لأنهم يحيلون أن تكون الأعراض فعلاً لله . وزعموا أن القرآن فِعلٌ للمكان الذي يُسمع منه ، إن سُمع من شجرة فهو فعلٌ لها ، وحيثما سُمع فهو فعلٌ للمحلّ الذي حلّ فيه[1] » .

واذا استعرضنا المذاهب الاخرى في مسألة خلق القرآن وجدنا :

١ — ان الحشوية النوابت من الحنابلة ذهبت « الى أن هـذا القرآن المتلوّ في المحاريب والمكتوب في المصاحف — غير مخلوقٍ ولا مُحدَث ، بل قديم مع الله تعالى .

٢ — وذهبت الكُلاّبية إلى أن كلام الله تعالى هو معنى أزلي قام بذاته تعالى ، مع أنه شيء واحد : توراة ، وانجيل ، وزبور وفرقان ، — وأن هذا الذي نسمعه ونتلوه حكاية كلام الله تعالى . وفرّقوا بين الشاهد الغائب ...

٣ — وقالوا إن كلامنا هو الذي نسمعه وليس هو بمعنى قائم بذات المتكلم ككلام الله تعالى — والى هذا المذهب ذهب الاشعري[2] . » وقالت الاشعرية : « كلام الله تعالى صفة ذات لم تزل غير مخلوقة ، وهو غير الله تعالى ، وخلاف الله تعالى ، وهو غير علم الله تعالى ، وإنه ليس لله تعالى إلا كلام واحد[3] » .

---

١ « مقالات الاسلاميين » للاشعري ج ١ ص ٢٤٥ — ٢٤٦ .

٢ « شرح الأصول الخمسة » ص ٥٢٧ — ٥٢٨ .

٣ « الفصل » لابن حزم ج ٣ ص ٥ .

٤ ــ « واختلفت المرجئة في القرآن : هل هو مخلوق أم لا ؟ على ثلاث مقالات : فقال قائلون منهم إنه مخلوق ، وقال قائلون منهم إنــه غير مخلوق ، وقال قائلون منهم بالوقف وإنا نقول : كلام الله سبحانه لا نقول انه مخلوق ولا غير مخلوق » (« مقالات الاسلاميين » ١ / ٢١٥).

٥ ــ « وكل الخوارج يقولون بخلق القرآن »(« مقالات الاسلاميين» ١ / ١٧٤) .

٦ ــ أما الروافض الشيعة فقد اختلفوا الى فرقتين :

أ ــ « فالفرقة الأولى ــ منهم هشام بن الحكَم وأصحابه : يزعمون أن القرآن لا خالق ولا مخلوق . وزاد بعضُ مَنْ يُخبر عــلى المقالات في الحكاية عن هشام ، فزعم أنه كان يقول : لا خالق ولا مخلوق ، ولا يقال أيضاً : غير مخلوق ، لانه صفة ، والصفة لا توصف . ــ وحكى زُرقان عن هشام بن الحكم أنه قال : القرآن على ضربين : إن كنتَ تريــد المسموعَ فقد خلق عز وجل الصوت المقطَّع ، وهو رسم القرآن ، فأما القرآن فهو فعل الله مثل العلم والحركة ، لا هو هو ، ولا غيره .

ب ــ والفرقــة الثانية منهم يزعمون أنه مخلوق محدث ، لم يَكُن ثم كان ــ كما تزعم المعتزلة والخوارج ــ ، وهؤلاء قومٌ من المتأخرين منهم» (الكتاب نفسه ، ص ١٠٩ ــ ١١٠) .

٧ ــ أما ابن حزم فيرى أن « القرآن » اسم مشترك يطلق على خمسة معان هي :

أ ــ كلام الله حقيقةً .

ب ــ الصوت الملفوظ من القرآن .

ج ــ المفهوم من ذلك الصوت .

د ــ المصحف .

هـ ــ المستقر في الصدور من القرآن .

« فهذه خمسة معان يعبَّر عن كل معنى منها بأنه قرآن ، وأنه كلام الله ، ويخبر عن كل واحد منها إخباراً صحيحاً بأنه القرآن ، وأنه كلام الله تعالى بنص القرآن والسنة اللذين أجمع عليهما جميع الأمة .
وأما الصوت فهو هواء مندفع من الحلق والصدر والحنك واللسان والأسنان والشفتين إلى آذان السامعين ، وهو حروف الهجاء ، والهواء . وحروف الهجاء والهواء كل ذلك مخلوق ، بلا خلاف . قال الله – عز وجل – : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم » (ابراهيم : ٤) ، وقال تعالى : « بلسان عربي مبين » (الشعراء ١٩٥) . واللسان العربي ، ولسان كل قوم هو لغتهم . واللسان واللغات – كل ذلك مخلوق بلا شك .

والمعاني المعبَّر عنها بالكلام المؤلف من الحروف المؤلفة إنما هي : الله تعالى ، والملائكة ، والنبيون ، وسموات وأرضون ، وما فيهما من الأشياء ، وصلاة وزكاة ، وذكر أمم خالية ، والجنة والنار وسائر الطاعات وسائر أعمال الدين . وكل ذلك مخلوق ، حاشا الله وحده لا شريك له خالقُ كلٍّ ما دونه .

واما المصحف فإنما هو ورق من جلود الحيوان ، ومركب منها ، ومن مدادٍ مؤلف من صمغ وزاج وعفص وماء . وكل ذلك مخلوق . وكذلك حركة اليد في خطه ، وحركة اللسان في قراءته ، واستقراء كل ذلك في النفوس – هذه كلها أعراض مخلوقة ، وكذلك عيسى – عليه السلام – هو كلمة الله ، وهو مخلوق بلا شك ، قال الله تعالى : « بكلمة منه اسمه المسيح » (آل عمران ٤٥) .

وأما علم الله تعالى فلم يزل (= فهو أزلي) ، وهو كلام الله تعالى ، وهو القرآن ، وهو غير مخلوق ، وليس هو غير الله تعالى أصلاً . ومن قال إن شيئاً غير الله تعالى لم يزل مع الله عز وجل فقد جعل لله عز وجل شريكاً .

وتقول إن لله – عز وجل – كلاماً حقيقةً ، وإنه – تعالى – كلَّم موسى ومن كلَّم من الأنبياء والملائكة – عليهم السلام – تكليماً حقيقةً لا مجازاً . ولا يجوز أن يقال ألبتة إن الله تعالى : « متكلم » ، لأنه لم يُسَمِّ بذلك نَفْسَه . ومن قال إن الله تعالى « مُكلِّم موسى » لم ننكره ، لأنه يخبر عن فعله تعالى الذي لم يكن ثم كان . ولا يحل لأحد أن يقول : إنما قلنا إن لله تعالى كلاماً لنفي الخَرَس عنه ، لما ذكرنا قبلُ من أنه : إن كان يعني الخَرَس المعهود فانه لا ينتفي إلا بالكلام المعهود الذي هو حركة اللسان والشفتين ؛ وإن كان إنما ينفي خرساً غير معهود فهذا لا يُعقَل أصلاً ولا يُفهَم . وأيضاً فيلزمه (على هذا الادعاء) أن يسميه تعالى شماماً لنفي الخشم عنه ، ومتحركاً لنفي الخدَر . وهذا كله إلحادٌ في أسمائه عز وجل . لكن لما قال تعالى إن له كلاماً قلناه وأقررنا به . ولو لم يقله عز وجل لم يحلَّ لأحد أن يقوله[1] » .

ورأي أبي الهذيل في مسألة خلق القرآن يلخصه الأشعري في «مقالات الاسلاميين[2] » فيقول :

كان أبو الهذيل يقول : « إن الله – عز وجل – خلق القرآن في اللوح المحفوظ . وهو عَرَضٌ . وإن القرآن يوجد في ثلاثة أماكن : في مكان هو محفوظ فيه ، وفي مكان هو مكتوب فيه ، وفي مكان هو فيه متلوٌّ ومسموع . وإن كلام الله سبحانه وتعالى قد يوجد في أماكن كثيرة على سبيل ما شرحناه ، من غير أن يكون القرآن منقولاً أو متحركاً أو زائلاً في الحقيقة ، وإنما يوجد في المكان مكتوباً أو متلواً أو محفوظاً ،

---

١ ابن حزم : « الفصل في الملل والاهواء والنحل » ج ٣ ، القاهرة سنة ١٣٢١ هـ . والخشم : سقوط الخياشيم . والاخشم : من لا يكاد يشم شيئا ، أي لا يجد رائحة طيب أو نتن .

٢ « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ٢٤٢ – ٢٤٣ . القاهرة سنة ١٩٥٤ م .

فإذا بطلت كتابته من الموضع لم يكن فيــه من غير أن يكون ُعدِم أو وجدت كتابته في الموضع وجد فيه بالكتابــة من غير أن يكون منقولاً اليه ، فكذلك القول في الحفظ والتلاوة على هذا الترتيب ؛ وإن الله سبحانه إذا أفنى الأماكن كلها التي يكون فيها محفوظاً أو مقروءاً أو مسموعــاً عُدِم وبطـَل . وقد يقول أيضاً إن كلام الانسان يوجدِ في أماكن كثيرة محفوظاً ومحكياً .

وإلى هذا القول كان يذهب محمد بن عبد الوهاب الجبائي » .

الأخرويـات

أحوال أهل الجنة والنار

وفي باب الأخرويات وصلت الينا بعض آراء أبـي الهذيل :

ومنهــا قوله « بأن أهل الآخرة مضطرون إلى ما يكون منهم . وإن أهل الجنة مضطرون إلى أكلهم وشربهم وجماعهم ؛ وإن أهل النـار مضطرون إلى أقوالهم ، وليس لأحـــد في الآخرة من الخلق قـــدرة على اكتساب فعل ، ولا على اكتساب قول . والله — عز وجل — خـالِقُ أقوالهم وحركاتهم وسائر مــا يوصفون به » (« الفرق بين الفرق » ص ٧٤ ، القاهرة ١٩٤٨) .

وهذا هو ما دعا الشهرستاني إلى أن يقول إن أبا الهذيل يقول بالاختيار في الدنيا ، وبالجبر في الآخرة إذ يرى أنّ حركات أهل الجنة والنار في الآخرة ضرورية كلها ، « لا قدرة للعباد عليها ، وكلها مخلوقـة للباري تعالى ، إذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلّفين بها » . ومعنى هذا أن

ما دعا أبا الهذيل إلى هذا القول، وهو أن حركات أهل الجنة والنار في الآخرة كلها ضرورية، هو أنها لو كانت مكتسبة أي مختارة مرادة بإرادتهم لكانوا مكلّفين بها ، وبالتالي مسئولين عنها ، وبالتالي يستحقون عليها العقاب أو الثواب ، وهكذا إلى غير نهاية . فلما كانوا مخلدين حيث هم، فمن الواجب ألا تفرض عليهم تكاليف قد تؤدي بهم إلى ما يخرجهم من الجنة أو من النار . والحجة هنا عقلية منطقية ، كما هو شأن أبي الهذيل دائماً . « إن الآخرة دار جزاء وليست بدار تكليف : فلو كان أهل الآخرة مكتسبين لأعمالهم لكانوا مكلفين ، ولوقع ثوابهم وعقابهم في دار سواها » . كما شرح أبو الحسين الخياط ، فيما أورده ، البغدادي (الكتاب نفسه ص ٧٥) .

وكان ابن الراوندي في « فضيحة المعتزلة » قد هاجم أبا الهذيل في هذه المسألة هجوماً قاسياً ، فقال بحسب ما أورده أبو الحسين الخياط في « الانتصار » : « ثم قال الماجن السفيه (= ابن الراوندي) : وقد كان أبو الهذيل يزعم أن أهل الجنة ـ مع زوال الآفات عنهم وصحة عقولهم وأجسادهم ـ لا يقدرون على قليل من الأفعال ولا كثير ، وانهم مضطرون إلى ما هم فيه من حركة أو سكون أو قيام أو قعود أو نظر أو استماع أو شم أو تناول أو إعطاء أو كلام أو سكوت ؛ وأنهم بمنزلة الحجارة التي إن حُركت تحركت وإن تُركت وقفت على حالٍ واحدة . ولن يزالوا ـ عنده ـ هكذا حتى يرد عليهم السكونُ الدائمُ الذي هو آخر ما في قدرة الله عنده . فاذا ورد عليهم صاروا وربهم في حالة واحدة في استحالة الأفعال منهم . ومن قال اليومَ عند أبي الهذيل وأصحابه : إن الله يقدر في وقت السكون على فعلة واحدة أو كلمة أو على تغيير حال بعض خلقه ، فقد أخطأ » (ص ٧٠ ، تحقيق نيبرج ، القاهرة سنة ١٩٢٥) .

وقد رد الخياط على هذا فقال موضحاً موقف أبي الهذيل : « اعلم

– علمك الله الخير – أن أبا الهذيل كان يزعم ان الدنيا دار عمل وامر ونهي ومحنة واختبار ؛ والآخرة دار جزاء ، وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهي ولا محنة ولا اختبار . قال (أي أبو الهذيل) : فأهل الجنة في الجنة يتنعمون فيها ويلذون ، والله تعالى المتولي لفعل ذلك النعيم الذي يصل اليهم ، وهم غير فاعلين له . قال (أي أبو الهذيل) : ولو كانوا في الجنة – مع صحة عقولهم وأبدانهم – يجوز منهم اختيار الأفعال ووقوعها منهم لكانوا مأمورين منهيين . ولو كانوا كذلك لوقعت منهم الطاعة والمعصية . ولكانت الجنة دار محنة وأمر ونهي . ولم تكن دار ثواب . وكان سبيلها سبيلَ الدنيا . وقد جاء الاجماع بأن الدنيا دار عمل وأمر ونهي . والآخرة دار جزاءٍ وليست بدار أمرٍ ولا نهي . وهذا الاجماع يوجب ما قلتُ .

فهذه حجة أبي الهذيل في نفيه أن يكون أهل الجنة يفعلون في الحقيقة .

وأما قول صاحب الكتاب (كتاب « فضيحة المعتزلة » أي ابن الراوندي) : « إن أهل الجنة عند أبي الهذيل بمنزلة الحجارة » ، فقد كذب (فيه) وقال الباطل : الحجارة موات ، ليست بحية ولا عالمة ؛ وأهل الجنة عند أبي الهذيل أحياء عقلاء فهماء . فما يشبه أهل الجنة عنده من الحجارة ؟ لولا جهل صاحب الكتاب .

وأما قول صاحب الكتاب (= ابن الراوندي) : « إنهم إذاً صاروا وربهم بمنزلة واحدة في استحالة الفعل منهم » – فكذبٌ وزور . سبحان الذي « ليس كمثله شيء » (الشورى : ١١) ! ويله ! أليس قد يزعم أنه ليس بملكٍ ولا جان ، والله جل ثناؤه عنده ليس بملك ولا جان – أفتراه يعتقدُ أنه وربه في ذلك بمنزلة واحدة ؟ ما أبين جهل صاحب الكتاب وأظهر حمقه !

ثم قال (= ابن الراوندي) : « وبلغني أن هشاماً (يريد هشاماً الفوطي) كان يقول في قصصه به : زعم أبو الهذيل أن وليّ الله ،

بينا هو يتناول الكأس من بعض أزواجه في نعيمه بيده اليمنى ، ويتناول من بعضهم بعض ما أتحفه الله به بيده اليسرى – إذ حضر وقتُ السكون الدائم الذي هو آخر الأفعال وهو على تلك الحال ، فبقي كهيئة المصلوب ماداً يديه في جهتين مختلفتين . وهذا ضربٌ من التشويه ، والله يتعالى عن التشويه بأوليائه » .

اعلم – أيدك الله – أن أبا الهذيل كان يجيب على ذلك القول الذي الذي كان يبوره وينظر فيه : أن الله تعالى يُصيِّر أولياءه عند مجيء ذلك السكون على أجمل حال وأحسن هيئة حتى يصيروا ساكنين على أجمل حال وأحسنها .

ثم قال (أي ابن الراوندي) : « وقد قص به جعفر بن حرب في بعض كتبه » . ثم ذكر كلاماً لجعفر بن حرب يقصٌ به ذلك المذهب .

يقال له : الذي يدل على عِظَم قدر المعتزلة في الكلام وأنهم أرباب النظر دون جميع الناس أنك عند ذكر مخالفة بعضهم لبعض لم تقدر أن تحكي لمخالف لهم حرفاً واحداً ؛ وإنما سأل بعضهم بعضاً . فأما كلمة واحدة لغيرهم فلا يقدر عليها – لتعلَمَ أن الكلام لهم دون من سواهم . ومن بعدُ – فهذا باب قد كان أبو الهذيل ترك الكلام فيه ؛ فلا وجه لذكره به[1] » .

ومن رد الخياط هذا يتبين :

١ – أن أبا الهذيل بحث في هذه المسألة على سبيل البور والنظر ، أي الحجاج والجدل ، لا على سبيل التقرير ؛

٢ – أنه ترك الكلام فيها فيما بعد ؛

٣ – أن الداعي اليه إلى هذا القول هو أن الآخرة دار ثواب وعقاب،

---

[1] أبو الحسين الخياط : « الانتصار » ص ٧٠ – ٧٢ ، تحقيق نيبرج ، القاهرة سنة ١٩٢٥ .

وليست دار عمل ولا نهي ولا محنة واختبار ؛ لهذا كان أصحاب الجنة والنار مجبرين على أفعالهم ، غير مسئولين عنها .

وقد لمح عبد القاهر البغدادي في رد الخياط هذا أن الخياط نفسه لا يؤمن بما ذهب اليه أبو الهذيل ؛ كما لم يؤمن به اكثر المعتزلة ، بدليل الرد الساخر الذي رد به عليه زميله ومعاصره هشام الفوطي .

ويرد البغدادي على أبي الهذيل في هذه المسألة فيقول : « قلنا لأبي الهذيل : ما تنكر من كون أهل الآخرة مكتسبين لأعمالهم ، وأن يكونوا فيها مأمورين بالشكر لله عز وجل على نعمه ، ولا يكونوا مأمورين بصلاة ولا زكاة ولا صيام ، ولا يكونوا منتهين عن المعاصي ، ويكون ثوابهم على الشكر وترك المعصية دوام النعيم عليهم ؟ وما أنكرت عليهم من أنهم يكونون في الآخرة منتهين عن المعاصي ومعصومين منها ، كما قال أصحابنا مع أكثر الشيعة : إن الأنبياء عليهم السلام كانوا في الدنيا منتهين عن المعاصي ومعصومين عنها ، وكذلك الملائكة منتهون عن المعاصي ومعصومون عنها ولذلك قال الله عز وجل فيهم : « لا يعصون الله ما أمرهم ، ويفعلون ما يؤمرون » (التحريم : ٦) .

ورد البغدادي هنا متهافت :

١ ـ أولاً لأن افتراضه العصمة والانتهاء بالضرورة عن المعاصي هو بعينه الجبر ، وفي هذه الحالة لا فرق بين ما يقوله أبو الهذيل وما يريد هو أن يقوله هنا .

٢ ـ ثانياً إن قوله إن « ثوابهم على الشكر وترك المعصية دوام النعيم عليهم » معناه أن ثم جزاء ، وعقاباً ؛ وبالتالي ستكون الجنة دار امتحان ، وكذلك النار . وهو ما لا يقول به البغدادي نفسه والأشاعرة عامة وأهل السنة . وهم جميعاً يقرون بأن دخول الجنة والنار نتيجة أعمال في الدنيا ؛ وأن من دخل الجنة سيبقى فيها أبداً ؛ سواء كان دخوله من

البداية ، أو بعد أخذ قسط من العذاب في النار على ما ارتكب من قليل الآثام في الدنيا .

الايمـــان

عند أبـي الهذيل وأصحابه أن « الايمان هو جميعُ الطاعات : فَرْضُها ونفلُها ؛ وإن المعاصي على ضربين : منهـــا صغائر ، ومنها كبائر ؛ على ضربين : منها مـا هو كفر ، ومنها مـــا ليس بكفر . وان الناس يكفرون من ثلاثة أوجه : رجل شبّه الله بخلقه ؛ ورجل جوّره في حكمه أو كذّبـــه في خبره ، ورجل ردّ ما أجمع المسلمون عليـــه من نبيهم – صلعم – نصاً وتوقيفاً .

فأكْفَرَ هؤلاء من زعم أن الباري جسم مؤلفٌ محدود . ولم يكفّروا من سماه جسماً ولم يعطه معاني الأجسام .

وأكفروا من زعم أن الله – سبحانه ! – يُرى كما تُرى المرئيـات بالمقابلة أو المحاذاة أو في مكانٍ حالاً فيه دون مكان ؛ ولم يزعموا أنـه يرى لا كالمرئيات .

وأكفروا من زعـــم أن الله خلق الجور ، وأراد السفه ، وكلـــف الزَّمْنَى والعجزة الذين فيهم العجز ثابت . لأن هؤلاء – بزعمهم – سَفَّهوا الله وجَوَّروه ، ولم يكفّروا من قصد إلى قادر على الفعل فقـال : قد كلفه الله – سبحانه ! – وليس بقادر ، لأنـه قد كذب على القـــادر عندهم فأخبر انه ليس بقادر ، ولم يكذب على الله في تكليفه إياه ، ولا وصفه بالعبث عندهم ...

وحكي عنه (أي عن أبـي الهذيل) أن الصغائر تُغْفَر لمن اجتنب الكبائر ، على طريق التفضُّل ، لا على طريق الاستحقاق .

وزعم (أي أبو الهذيل) ان الايمان كله إيمان بالله : منه ما تركُه

كفر ؛ ومنه ما تركه فِسْقٌ ليس بكفر : كالصلاة وصيام شهر رمضان؛ ومنه ما تركه صغير ليس بفسق ولا كفر ؛ ومنه مـا تركه ليس بكفر ولا بعصيان : كالنوافل[1] . »

هل توجد طاعة لا يراد الله بها ؟

نسب ابن الراوندي إلى أبـي الهذيل قوله بطاعات لا يراد الله بها . ورد في « الانتصار » للخياط :

« ثم قـال صاحب الكتاب (= ابن الراوندي) : وكان يزعـم (أي أبو الهذيل) أنه قد يطيع الله بعد المعرفة به والاقرار والقدرة على الاخلاص من لا يتقرب اليه بعمله ، ولا يبتغي به وجهه . وليس على وجه الأرض دهري يزعم أنه لا ربّ ، ولا خـالق ، ولا ثواب ولا عقاب إلا وهو عند أبـي الهذيل – مع هذا من قوله – مطيعٌ لله بضربٍ من الطاعات لا يحصيها إلا الله .

ثم قال (أي ابن الراوندي) : وهذا خلاف ما أجمعت عليه الأمة، لأن الأمة بأسرها تزعم أنه ليس مع الدهري شيء من طاعـة الله ، بل معـه الكفر والضلال والجهل ؛ وكلهم يقول : لـن يطيع الله إلا من أخلص عمله له .

ثم قال (= ابن الراوندي): وقد شاركه في جملة هذا القول : النظّام والمردار وجميعُ أصحاب المُهْلة . » (ص ٧٢ – ٧٣) .

وقد كذبه الخياط في هذا الذي نسبه إلى أبـي الهذيل وقال : « إن أبا الهذيل كان يقول في هذا الباب الذي حكيته عنه من طاعـة لا يراد

---

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » جـ ١ ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤ ٠ القاهرة سنة ١٩٥٠ م٠

الله بها : وجدتُ الله تعالى قد نهى الخلقَ جميعاً عن النصرانية والمجوسية وأمرهم بتركها . قال (أي أبو الهذيل) : ووجدتُ المجوسيَّ تاركاً للنصرانية معتقداً[1] للمجوسية فاعلاً لها ، فعلمتُ أنه عاصٍ بفعله المجوسية التي قد نهى الله عنها ، مطيعاً بتركه للنصرانية التي أُمِرَ بتركها . قال (أي أبو الهذيل) : ولو جاز أن يؤمَر بترك النصرانية ويتركها ولا يكون مطيعاً لمن أمره بتركها جاز أن يكون منهياً عن فعل المجوسية فيفعلها ، ولا يكون عاصياً لمن نهاه عن فعلها . قال (أبو الهذيل) : وذاك أن المعصية فعلُ ما نُهيت عنه ، والطاعة فعل ما أُمرت به . فكل من أُمر بشيء ففعله فقد أطاع الآمر له ؛ وكل من نُهي عن شيء ففعله فقد عصى الناهي له . وكذلك كان يقول في الدهري التارك للمجوسية والنصرانية : إنه مطيعٌ بتركها ، لأنه أُمِر أن يتركها ، وهو عاصٍ كافر بقوله بالدهر ، لأنه قد نُهي عنه . وكان يقول : ليس ترك الدّهري للتقرب إلى الله بترك المجوسية والنصرانية بمخرجٍ له من أن يكون طاعةً ، لأنه أُمِر به وبالتقرب به إلى الله ، فهو مطيع بفعله له عاصٍ بتركه التقرب إلى الله به .

وهذا باب لا يُحسن فيه الكلام سوى المعتزلة ؛ لا تجد على أبي الهذيل في هذا الباب حرفاً واحداً لرافضي ولا لمرجىء ولا لخارجي ولا لحشوي، ولا تجد الكلام عليه إلا لإخوانه المعتزلة ، مثل النظّام وأصحابه وبشر بن المعتمر وأصحابه .

وأما قول صاحب الكتاب : « هذا خلافُ ما عليه أمة محمد » -- فإن الكلام في طاعة لا يراد الله بها لا يخطر على بال أكثر الأمة ، وإنما يخطر ببال المتكلمين فقط وخلافُ أبي الهذيل وأصحابه عليهم خلافٌ .

---

[1] في نص نيبرج : معتمدا .

وأما قوله : « وقد شاركه في جملة هذا القول : النظّام والمردار وجميع أصحاب المهلة » فقد كذب وقد قال الباطل . قول النظّام والمردار وأصحاب المهلة إنه لا يطيع الله – جل ذكره – إلا من قد عرفه وتقرب اليه بطاعته ، إلا الناظر المفكر قبل أن يصل إلى المعرفة ، فانه يستحيل أن يفعل النظر الذي هو عندهم طاعةٌ إلا على الوجه الذي فعله . وهذا قولهم بعينـــه » (« الانتصار » ص ٧٣ – ٧٥ ؛ تحقيـــق نيبرج ، القاهرة سنة ١٩٢٥) .

الاستطاعـــة

معنى الاستطاعة هو ان القدرة متقدمة على مقدورها ، غير مقارنـــة له . وتسمى أيضاً قوة وطاقة .

وقد بحث المتكلمون في ان القدرة هل يجب ان تتقدم على مقدورها ، أو لا يجب .

ويفرقون بين المقدورات بأنها على ضربين : مبتدأ كالإرادة ، ومتولد كالصوت .

ومن رأي المعتزلة أن القدرة متقدمة على مقدورها ؛ ومن رأي المجبرة انها مقارنة له .

قال الأشعري[1] في وصف مذهب المعتزلة في هذه المسألة : « أجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبـــل الفعل ، وهي قدرة عليه وعلى ضده . وهي غير موجبـــة للفعل . وأنكروا بأجمعهم أن يكلـف الله عبـــداً ما لا يقدر عليه . »

لكنهم اختلفوا في الاستطاعة هل تبقى ، أم لا :

« فقال أكثر المعتزلة إنها تبقى. وهذا قول أبي الهذيل وهشام وعبّاد

---

١ « مقالات الاسلاميين » جـ ١ ص ٢٧٥ ، القاهرة سنة ١٩٥٠ .

وجعفر بن حرب ، وجعفر بن مبشر والإسكافي وأكثر المعتزلة .

وقال قائلون : لا تبقى وقتين ، وإنه يستحيل بقاؤها ؛ وإن الفعل يوجد في الوقت الثاني بالقدرة المتقدمة المعدومة . ولكن لا يجوز حدوثه مع العجز ، بل يخلق الله في الوقت الثاني قدرة ، فيكون الفعل واقعاً بالقدرة المتقدمة – وهذا قول أبي القاسم البلخي وغيره من المعتزلة . » (« مقالات الاسلاميين » ١ / ٢٧٥) .

فالفريق الأول ومنهم أبو الهذيل يرون أن الاستطاعة للفعل تبقى عند الفاعل لإحداث ما يصدر عنه من أفعال ؛ أما الفريق الثاني فيرى أنها تزول بانتهاء الفعل ، وتتجدد مع كل فعل جديد ؛ أي أن كل فعل يستلزم خلق قدرة جديدة . ولا بد أن أصحاب الفريق الثاني هم من يرون أن العرض لا يبقى زمانين ، والاستطاعة عندهم عرض، فلا بد من خلقها عند مباشرة كل فعل ، ونحن نعلم[1] أن أبا القاسم عبد الله بن أحمد ابن محمود البلخي الكعبي (المتوفى سنة ٣١٩ هـ) قد قال بهذا الرأي الذي سيقول به الأشاعرة فيما بعد في القرن الخامس ، وخصوصاً الباقلاني وإمام الحرمين .

لكن رأي أبي الهذيل صريح في أن « الاستطاعة يحتاج اليها فعل الفعل ؛ فاذا وجد الفعل لم يكن بالانسان اليها حاجةٌ بوجه من الوجوه . وقد يجوز وقوع العجز في الوقت الثاني فيكون مجامعاً للفعل ، ويكون عجزاً عن فعل : لأن العجز عندك لا يكون عجزاً عن موجود ، فيكون الفعل واقعاً بقدرة معدومة . وجوّز وجود أقل قليل الكلام مع الخرس ، وجوّز الفعل مع الموت بالاستطاعة المتقدمة ، ولم يجوّز وجود العلم مع الموت ، ولا وجود الإرادة مع الموت . » (« مقالات الاسلاميين » جـ ١ ص ٢٧٦) .

---

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » جـ ٢ ص ٤٤ ، القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

وقـــد كان بعض المتكلمين يجوّزون « حلول القدرة والعــلم والسمع والبصر مع الموت » (الكتاب نفسه جـ ٢ ص ١٠) .

مدى قدرة الانسان

بحث المتكلمون في مدى قدرة الانسان ، فقال الغلاة من الروافض إن الباري قادر أن يُقدر عباده على فعل الأجسام والألوان والطعوم والأرابيح وسائر الأفعال . وقال النظّام إنه لا عرض إلا والباري جائز أن يُقْدِرَ على ما هو من جنسه ، ولا عرض عنده إلا الحركة ، لهذا فليس بجائز أن يُقْدِر الله الخلق إلا على الحركات . فأما الألوان والأرابيح والحرارة والبرودة والأصوات فمحال أن يُقْدِر اللهُ عباده عليها .

أما أبو الهذيل فقال : « جائزٌ أن يُقْدِر اللهُ عباده على الحركات والسكون والأصوات والآلام وسائر ما يعرفون كيفيته . فأما الأعراض التي لا تُعرف كيفيتهـا كالألوان والطعوم والأرابيح والحيـــاة والموت والعجز والقدرة فليس يجوز أن يُوصَفَ الباري بالقدرة عـلى أن يُقْدِرهم على شيء من ذلك » (الكتاب نفسه جـ ٢ ص ٦٠) .

دقيق الكلام

الجسم

يعرف أبو الهذيل الجسم بأنه « هو ما له يمين وشمال، وظهر وبطن، وأعلى وأسفل . وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء : أحدهما يمين والآخر شمال ، وأحدهما ظهر والآخر بطن ، وأحدهما أعلى والآخر أسفل . وإن الجزء الواحد الذي لا يتجزأ يماس ستة أمثاله . وإنه يتحرك ويسكن ، ويجامع غيره ، ويجوز عليه السكون والمماسة . ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئاً من الأعراض – غير ما ذكرنا – حتى تجتمع هذه الستة الأجزاء . فاذا اجتمعت فهي الجسم ، وحينئذ يحتمل ما وصفنا » (« مقالات الاسلاميين » جـ ٢ ص ٥ ، القاهرة) .

ولكنه يعرفه أيضاً بما يعرفه به أهل الرياضيات والفلاسفة اليونانيون وهو أن « الجسم هو الطويل العريض العميق » (جـ ٢ ص ٨) .

وتبعاً لهذا التعريف فانه يقول إن الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ (= الذّرة) محالٌ أن يكون جسماً ، لأنه ليس بذي طول ولا عرض ولا عمق . وقد شارك أبا الهذيل في هذا الرأي مُعمَّر بن عبّاد وأبو علي الجبائي .

وهذا يقودنا إلى الكلام عن رأيه في الجزء الذي لا يتجزأ .

الجوهر الفرد (الذرة)

يقول أبو الهذيل[1] « إن الجسم يجوز أن يفرّقه الله سبحانه ويُبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ ، وان الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ، ولا عرض له ، ولا عمق له ، ولا اجتماع فيه ولا افتراق ، وإنه قد يجوز أن يجامع غيره وأن يفارق غيره ، وإن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ، ثم ثمانية ، إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ .

وأجاز أبو الهذيل على الجزء الذي لا يتجزأ : الحركة والسكون والانفراد ، وان يماسّ ستة أمثاله بنفسه ، وأن يجامع غيره ويفارق غيره ، وأن يُفرده (الله) فتراه العيون ويخلق فينا رؤية له وإدراكاً له . ولم يُجز عليه اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم وقال : لا يجوز ذلك إلا للجسم ، وأجاز عليه من الأعراض ما وصفنا (أي الحركة والسكون ... الخ) » .

وكان يخالفه في هذا القول النظّام[2] ، الذي كان يرى أن التجزّؤ يمكن أن يستمر إلى غير نهاية ، وكان يقول : « لا جزء إلا وله جزء، ولا بَعْضَ إلا وله بعض ، ولا نصف إلا وله نصف ، وإن الجزءَ جائزٌ تجزئته أبداً ، ولا غاية له في باب التجزؤ . »

فأبو الهذيل إذن من دعاة المذهب الذرّي ، وربما كان أول من دعا اليه بين المسلمين ، وتبعه في ذلك معمّر بن عبّاد وهشام الفوطي ، وكانا معاصرين له (ولا نعلم تاريخ وفاتيهما بدقة) .

والجوهر الفرد عنده لا طول له ولا عرض ولا عُمق — وهذا هو تعريف النقطة . فهل كان يتصور الجوهر الفرد على أنه نقطة ؟ هذا هو

---

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ١٤ ، القاهرة سنة ١٩٥٠ م .
٢ الكتاب نفسه ج ٢ ص ١٦ .

ما يستخلص من تعريفه. ولا محل إذن لشك پينس في ذلك شكاً هو أميل إلى نفي الشك حين قال : « وأنا أميل إلى الشك في أن المتكلمين في هذا العصر الباكر كانوا يتصورون – عن شعور تام – أن الأجزاء التي لا تتجزأ هي بمثابة النقط ، وإن كانت الآراء التي عرضتُها (يشير الى ما نقله عن « مقالات الاسلاميين » من آراء أبي الهذيل ومعمر وهشام في تعريفهم الجوهر الفرد والجسم) قد تدل في ذاتها على ذلك ، أعني أن النقطتين تكوّنان خطاً[1] » .

ونحن نعلم أن الذريين اليونانيين الأوائل (ليوقپس وديمقريطس) كانوا يرون ان الذرات هي أجسام لا تقبل القسمة ، وهي غير مرئية ، ولا تختلف بعضها عن بعض إلا من حيث الشكل والحجم ، وهي تجتمع وتفترق في الخلاء ، ويتولد عن ذلك كون الأشياء وفسادها ، وتختلف الأشياء باختلاف أوضاع الذرات في تأليفها . وقد شبهها أرسطو (« ما بعد الطبيعة » م ١ ف ٤ ص ٩٨٥ ب س ١٥ وما يليه) بحروف الهجاء، وحتى تختلف فيما بينها بالشكل ، وتؤلف كلمات مختلفة المعاني . وصفات الأجسام تتوقف إذن إما على شكل الذرات أو على ترتيبها وحركاتها . ومع ذلك فان الكيفيات المحسوسة ليست كلها موضوعية تنتسب إلى الأشياء نفسها . وإنما الصفات الموضوعية التي في الذرات هي : الشكل ، الصلابة ، العدد ، الحركة . وفي مقابل ذلك نجد أن الحار والبارد ، والطعوم والروائح والألوان هي مجرد مظاهر محسوسة ناشئة عن أشكال أو تأليفات خاصة للذرات ، ولا تنتسب الى الذرات نفسها[2] . وحركة الذرات تتعين بقوانين

---

١ « مذهب الذرة عن المسلمين » ، ترجمة أبي ريده ، ص ٦ . القاهرة ، سنة ١٩٤٦ م .

٢ الشذرة رقم ٥ لديمقريطس ، في نشرة ديلز : « شذرات السابقين على سقراط » .

ثابتة. فكما يقول ليوقبس : « لا شيء يحدث دون سبب ، بل كل شيء يحدث عن سبب وبالضرورة » (شذرة ٢ ، في نشرة ديلز) . والحركة الأصيلة للذرات تجعلها تدور وتصطدم في كل الاتجاهات مما يتولد عنه دوامة ، ينجم عنها أن الأجزاء الأثقل تذهب الى المركز بينما الأخف تغدو الى المحيط . وثقلها الذي يجعلها تميل نحو المركز هو أثر من آثار حركتها الدوّامية . وعلى هذا النحو تنشأ عوالم كثيرة وتفسد .

وقال بالمذهب الذري في الهند مدرسة ڤيشسكا ، وأصحاب مذهب الجينا وبعض المدارس البوذية . لكنهم أضافوا الى الذرات كيفيات محسوسة، ولم يستخدموا فكرة الخلاء .

ولا ندري هل عرف أبو الهذيل المذهب الذري من الهنود أو من الفلسفة اليونانية . ذلك أنه كان يعيش في البصرة ، وهي كانت ملتقى الثقافة الهندية بالثقافة العربية الاسلامية ، لأنها كانت الميناء الرئيس للقادمين من الهند : من تجار وغير تجار . لكننا لا نستطيع ان نقرر شيئاً في ذلك لأنه ليس لدينا في المصادر التي بين أيدينا ما يدل على نقل مذاهب الهند في الذرات والطبيعيات بعامة في عصر أبي الهذيل أو قبله . فالافتراض الوحيد الباقي هو أن تكون معرفته بمذهب الهنود في الذرات — إن صحّ انه عرفه عنهم — قد حدثت شفاهاً ومحاورةً .

أما أن يكون قد عرف المذهب الذري اليوناني فهذا اكثر ترجيحاً ، لأن لدينا المصادر التي تدل على معرفة المسلمين به في أوائل القرن الثالث للهجرة :

١ — فلدينا أولاً ما أشار اليه الكتاب المنسوب الى فلوطوخس بعنوان : « في الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة » ، وقد ترجمه قسطا بن لوقا ، وهو معاصر لأبي الهذيل[1] .

---

[1] راجع نشرتنا له في كتابنا : « في النفس لأرسطوطاليس ... » القاهرة سنة ١٩٥٤ .

٢ ـ كتاب « الطبيعة » و « ما بعد الطبيعة » لأرسطوطاليس . وهذا الأخير قد ترجمـــه كله اسطاث للكندي (« الفهرست » لابن النديم ، ص ٢٥١ ، تحقيق فلوجل) ، وربمـــا كان في وسع أبـي الهذيـل أن يطلع عليـــه .

السكون والحركة

كان أبو الهذيل يرى أن الجسم يجوز ان يتحرك لا عن شيء ، ولا الى شيء (مقالات الاسلاميين ٢ / ١٩) وأن الأجسام قــد تتحرك في الحقيقة ، وتسكن في الحقيقـة ، والحركة والسكون همـــا غير الكون ، والجسم في حال خلق الله له لا ساكن ولا متحرك (الكتاب نفسه ٢ / ٢١).

والأرض ساكنة . والعالم ساكن ، وقد جعل الله الأرض ساكنة واقفة لا على شيء (٢ / ٢٢) .

وفي الحركة المكانية عنده لا بد أن يمر الجسم المتحرك بالأمكنة كلها ، وأحال أن يصير الجسم الى مكان دون أن يمر بمـــا قبله . وكان النظّام يقول « إنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ، ثم يصير الى المكان الثالث ولم يمر بالثاني على جهة الطفرة ، واعتلّ في ذلك بأشياء ، منها الدوامة : يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها ، ويقطع الحز (!) أكثر مما يقطع أسفلها وقطبها . قال : وإنما ذلك لأن أعلاهـــا يماسُّ أشياء لم يكن حاذى ما قبلها » (٢ / ١٨) .

ولا يحل الجزء الواحد (= الجوهر الفرد) حركتان (٢ / ١٦) .

والذين قالوا إن الحركات أعراض غير الأجسام اختلفوا في الحركات: هل هي مشتبهة أم لا ، وهل هي جنس واحد أم أجنـــاس كثيرة أم ليست بأجناس ؟

« فقال أبو الهذيل : الحركة لا يجوز أن تشبه الحركة ، وكذلك العرض لا يجوز ان يشبه العرض ، لأن المشتبهين يشتبهان باشتباه . ولكن قد يقال : إن الحركة شبه الحركة .

وزعم ان الانسان يقدر على حركة وسكون . فان فعل الحركة في الوقت الثاني من وقت قدرته وفعل معها كوناً يمنةً فهي حركة يمنة ، وإن فعل معها كوناً يسرة فهي حركة يسرة – وكذلك القول في سائر الجهات ، لأنا إذا قلنا « حركة يمنة » فقد ذكرنا الحركة وكوناً يمنةً ، وكذلك اذا قلنا « الحركة يسرة » فانما ثبتنا الحركة وكوناً يسرةً .

والحركات عنده غير الاكوان والمماسات ، وكذلك السكون عنده غير الأكوان والمماسات . ولم يكن يزعم انه قادر ان يفعل في الوقت الأول حركات في الثاني ، وإنما يقدر على حركة وسكون . فأي الأكوان فعله في الثاني فالحركة حركة في تلك الجهة مع السكون . ولم يكن يجعل حركةً خلافاً لحركة . وكان أيضاً لا يزعم أن الأعراض لا تختلف ، لأن المختلف باختلاف يختلف عنده . وكان لا يزعم ان الخلاف ما كان الشيئان به مختلفين ، وكذلك الوفاق ما كانا به متفقين . وكان يزعم أن شيئاً يخالف شيئاً بنفسه أو شبهه أو يوافقه بنفسه . وكان لا يقول : الباري مخالفٌ للعالم » (« مقالات الاسلاميين » ج٢ ص ٣٩) .

« وحركة الجسم عن المكان الأول إلى الثاني تحدث فيه وهو في المكان الثاني في حال كونه فيها ، وهي انتقاله عن المكان الأول وخروجه عنه . وسكون الجسم في المكان هو لُبثه فيه زمانين . فلا بد في الحركة عن المكان من مكانين وزمانين ، ولا بد للسكون من زمانين » (الكتاب نفسه ج٢ ص ٤٢) .

علم الانسان

الانسان في تعريف أبي الهذيل « هو الشخص الظاهر المرئيُّ الذي له يدان ورجلان . وحُكِيَ ان أبا الهذيل كان لا يجعل شعر الانسان وظُفره من الجملة التي وقع عليها اسم الانسان... وكان أبو الهذيل لا يقول إن كل بعض من أبعاض الجسد فاعلٌ على الانفراد ، ولا أنه فاعلٌ مع غيره ، ولكنه يقول : الفاعل هو هذه الأبعاض . » (« مقالات الاسلاميين » ٢ / ٢٤ — ٢٥) .

وفي مقابل ذلك نجد بشر بن المعتمر يقول إن الانسان جسد وروح ، وإنهما جميعاً إنسان ، وإن الفعّال هو الانسان الذي هو جسد وروح ، والنظّام يقول إن الانسان هو الروح ، ولكنها مُداخِلةٌ للبدن مشابكة له ، وإن كل هذا في كل هذا ، وإن البدن آفة عليه وحبس وضاغط له (الكتاب نفسه جـ ٢ ص ٢٥ — ٢٦) . ولفهم موقف النظّام هذا نقول إنه كان يرى أن الروح هو جسم ، وهي النفس . أما أبو الهذيل فيرى ان النفس معنى غير الروح ، والروح غير الحياة ، والحياة عنده عَرَض (٢ / ٢٩) وقال انه يجوز ان يكون الانسان في حال نومه مسلوب النفس والروح ، دون الحياة . واستشهد على ذلك بقوله تعالى : « الله يتوفى الأنفس حين موتها ، والتي لم تمت في منامها » (سورة الزمر : ٤٢) .

الحواس

اختلف المعتزلة في الحواس الخمس هل هي جنس واحد ، أو أجناس مختلفة . فقال كثير ، منهم الجبائي ، انها اجناس مختلفة : فجنس السمع

غير جنس البصر ، وكذلك حكم كل حاسة . وهي على اختلافها اعراض غير الحسّاس . وأبو الهذيل يقول إن كل حاسة خلاف الحاسة الاخرى، ولا يقول هي مخالفة لها ، لأن المخالف هو ما كان مخالفاً بخلاف . واما الجاحظ فكان يرى أن الحواس جنس واحد ، وأن حاسة البصر من جنس حاسة السمع ومن جنس سائر الحواس. وانما يكون الاختلاف في جنس المحسوس وفي مواقع الحسّاس، لا غير ذلك ، لأن النفس هي التي تدرك من هذه الطرق ، وإنما اختلفت فصار واحدٌ منها سمعاً والآخر بصراً ، والثالث شمّاً على قدر ما مازجها من الموانع . فأما جوهر الحساس فلا يختلف ، ولو اختلف جوهر الحساس تمانع وتفاسد كتمانع المختلف وتفاسد المتضاد .

الأعراض

اختلف المتكلمون في السبب في تسمية أحوال الجسم أعراضاً :

« ١ — فقال قائلون : سميت بذلك لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها ، وأنكر هؤلاء أن يوجد عَرَضٌ لا في مكان ، أو يحدث عرض لا في جسم ، وهذا قول النظّام وكثير من أهل النظر .

٢ — وقال قائلون : لَمْ تُسَمَّ الأعراض أعراضاً لأنها تعترض في الأجسام ، لأنه يجوز وجود أعراض لا في جسم وحوادث لا في مكان ... وهذا قول أبي الهذيل .

٣ — وقال قائلون : إنما سُمّيت الأعراض أعراضاً لأنها لا لُبث لها، وان هذه التسمية إنما أُخذت من قول الله عز وجل : « قالوا هذا عارض مُمطِرنا » (٤٦ : ٢٤) فسمّوه عارضاً لأنه لا لبث له ، وقال :

« تريدون عَرَض الدنيا » (٨ : ٦٧) فسُمِّي عَرَضاً لأنه إلى انقضاء وزوال .

٤ — وقال قائلون : سُمي العرض عَرَضاً لأنه لا يقوم بنفسه ، وليس من جنس ما يقوم بنفسه .

٥ — وقال قائلون : سميت المعاني القائمة بالأجسام أعراضاً باصطلاح مَنْ اصطلح على ذلك من المتكلمين . فلو منع هذه التسمية مانع لم تجد عليه حجةً من كتاب أو سُنة أو إجماع من الأمة وأهل اللغة . وهذا قول طوائف من أهل النظر منهم جعفر بن حرب .

٦ — وكان عبد الله بن كُلاَّب يسمي المعاني القائمة بالأجسام أعراضاً ، ويسميها أشياء ، ويسميها صفات . » (« مقالات الاسلاميين » جـ ٢ ص ٥٣ — ٥٤) .

• • •

واختلفوا في الأعراض هل تبقى أم لا ؟

« ١ — فقال قائلون : الأعراض كلها لا تبقى وقتين ، لأن الباقي إنما يكون باقياً بنفسه ، أو ببقاء فيه . فلا يجوز أن تكون باقية بأنفسها، لأن هذا يوجب بقاءها في حال حدوثها . ولا يجوز أن تبقى ببقاء يحدث فيها ، لأنها لا تحتمل الأعراض . والقائل بهذا أحمد بن علي الشطَّوي ، وقال به أبو القاسم البلخي ومحمد بن عبد الله بن مُمَلَّك الأصبهاني . — وزعم هؤلاء أن الألوان والطعوم والأراييح والحياة والقدرة والعجز والموت والكلام والاصوات أعراضٌ ، وأنها لا تبقى وقتين . وهم يثبتون الاعراض كلها ، ويزعمون أنها لا تبقى زمانين .

٢ — وقال قائلون : إنه لا عَرَض إلا الحركات ، وإنه لا يجوز أن تبقى . والقائل بهذا : النظام .

٣ — وقال أبو الهذيل : الأعراض منها ما يبقى ، ومنها ما لا يبقى،

والحركات كلها لا تبقى . السكون منه ما يبقى ومنه ما لا يبقى . وزعم أن سكون أهل الجنة سكون باقٍ ، وكذلك أكوانهم ، وحركاتهم منقطعة متقضية لها آخر . وكان يزعم انّ الألوان تبقى ، وكذلك الطعوم والأرابيح والحياة والقدرة تبقى لا في مكان . ويزعم ان البقاء هو قول الله عز وجل للشيء : ابْقَـه ، وكذلك في بقاء الجسم وفي بقاء كل مـا يبقى من الأعراض . وكذلك كان يزعم ان الآلام تبقى وكذلك اللذات . فآلام أهل النار باقية فيهم ، ولذات أهل الجنة باقيـة فيهم » (« مقالات الاسلاميين » جـ٢ ص ٤٤) .

وكان يرى أن الأجسام ترى ، وكذلك الحركات والسكون والألوان والاجتّماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع . والانسان يرى الحركة إذا رأى الشيء متحركاً ، ويرى السكون إذا رأى الشيء ساكناً برؤيته له ساكناً ، وكذلك القول في الألوان والاجتّماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع . وكل شيء إذا رأى الرائي الجسم عليه فَرَق بينه وبين غيره إذا كان على غير تلك المنظرة ، وفَرَق بينه وبين غيره ممـا ليس على منظره — فهو راءٍ لذلك الشيء .

وكان يرى أن الانسان يلمس الحركة والسكون بلمسه للشيء متحركاً أو ساكناً ، لأنه قد يفرق بين الساكن والمتحرك بلمسه له ساكناً ومتحركاً ، كما يفرق بين الساكن والمتحرك برؤيته لأحدهما ساكناً والآخر متحركاً ، وكذلك كل شيء من الأجسام إذا لمسه الانسان فَرَق بينـه وبين غيره مما ليس على هيئته بلمسه إياه فهو يلمس ذلك العَرَضَ . وكان يزعم أن الألوان لا تُلمَس ، لأن الانسان لا يفرق بين الأسود والأبيض باللمس .

وكان الجبائي يوافقه في رؤية الأجسام والأعراض . وكان يخالفه في لمس الأعراض .

ويرى النظّام أن من المحال ان تُرى الأعراض . وإنـه لا عَرَض

إلا الحركة . ومحال ان يرى الانسان إلا الألوان ، والألـوان أجسام ، ولا جسم يراه الرائي الا لون . (راجع « مقـالات الاسلاميين » ج ٢ ص ٤٦ – ٤٧) .

الخلق والبقاء والفناء

خلق الشيء – عند أبي الهذيل – هو تكوينه بعد ان لم يكن . وهو إرادة الله له وقوله لـه « كُنْ » ولا يجوز أن يخلق الله شيئاً لا يريده ولا يقول له « كُنْ » .

والله يخلق العرض ويخلق الجوهر . والله يخلق الشيء بمعنى انـه يبتدئه بعد أن لم يكن . والابتداء هو خلق الشيء أول مرة ، والاعادة خلقـه مرة أخرى .

وخلق الشيء غير الشيء ، وإعادته له غيره وهو خلقه له بعد فنائه؛ « وإراده الله سبحانـه للشيء غيرُه ، وإرادته للايمان غير أمره بـه . وكان يثبت الابتداء غير المبتدأ ، والإعـادة غير المعُاد » (« مقـالات الاسلاميين » ج ٢ ص ٤٨) .

وعلى العكس من ذلك كان النظّام يرى أن الخَلق « هو الشيء المخلوق ، وكذلك الابتداء هـو المُبتدأ ، والإعادة هي المعـاد ، والإرادة من الله سبحانه تكون ايجـاداً للشيء ، وهي الشيء ، وتكون أمراً وهـي غير المراد » (الكتاب نفسه ج ٢ ص ٤٩) .

أما البقاء فقال عنه أبو الهذيل إنه « غير الباقي ، والفناء غير الفاني؛ والبقـاء (هو) قول الله عز وجل للشيء : ابْقَ ! والفناء قولـه : افْنَ ! » (الكتاب نفسه ج ٢ ص ٥٠) .

« والبقاء والفناء لا يوجدان لا في مكان ، وكذلك الخلق ، وكذلك الوقت لا في مكان ، ولا يجوز أن يوجد أكثر من وقت واحد . »
(الكتاب نفسه جـ ٢ ص ٥١) .

التولـــد

من الموضوعات الشائقة التي احتدم الجدل حولها بين المتكلمين مسألة التولُّـــد .

والتولّد هو أن يحصل الفعل من فاعله بتوسط فعلٍ آخر : كحركة المفتاح بحركة اليد ، وحدوثُ جرح بسبب الاصابة بحجر أو بسهم أطلقه إنسان ، وذهاب الحجر الحادث عندما يدفعه دافع له ، وانحداره الحادث عن طرحه ، وكنحو الألم الحادث عند الضرب .

ويشرحـــه ابن حزم في « الفصل » (٥/٥٩) فيقول : « تنـــازع المتكلمون في معنىً عبروا عنه بالتولد : وهـــو انهم اختلفوا فيمن رمى سهماً فجرح به إنساناً أو غيره ، وفي حرق النـــار وتبريد الثلج وسائر الآثار الظاهرة من الجمادات . فقالت طائفة : ما تولد من ذلك عن فعل إنسانٍ أو حيٍ فهو فعل الانسان والحيّ . واختلفوا فيما تولـد من غير حيّ : فقالت طائفة هو فعل الله ، وقالت طائفة : ما تولد من غير حيّ فهو فعل الطبيعة ، وقال آخرون : كل ذلك فِعْلُ الله عز وجل» .

ومن هذا يتبين أن التولد يقصد به العِلّيّة أو السببية ، أي : من هو الفاعل لما يقع من أفعال ؟ وطبيعي أن ينسب المعتزلة إلى الانسان الفاعلية فيما يباشره .

ويبين عبد القاهر البغدادي في «أصول الدين» موقف المعتزلة فيقول :

« زعم أكثر القدرية (= المعتزلة) أن الانسان قد يفعل في نفسه فعلاً يتولد منه فعلٌ في غيره ، ويكون هو الفاعل لما تولّد ، كما انه هو الفاعل لسببه في نفسه ، وكذلك الضارب متولّد عن ضربه . وزعموا أيضاً أن فاعل السبب لو مات عُقيب السبب ثم تولّد من ذلك السبب فعلٌ بعد مائة سنة لصار ذلك الميت فاعلاً له بعد موته وافتراق اجزائه بمائة سنة . وأجاز المعروف منهم ببشر بن المعتمر أن يكون السمع والرؤية وسائر الادراكات وفنون الألوان والطعوم والروائح متولدةً عن فعل الانسان » (ص ١٣٧ — ١٣٨) .

وقد هاجم ابن الراوندي مذهب أبي الهذيل ومن وافقه من المعتزلة على تثبيت التولد ، فقال فيما أورده أبو الحسين الخياط في كتاب «الانتصار» :

« ثم قال (ابن الراوندي) : وجميع من وافقه (أي وافق أبا الهذيل) من المعتزلة على تثبيت التولد يزعمون ان الموتى يقتلون الأصحاء الأشداء على الحقيقة دون المجاز ، وأن المعدومين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسادهم على التحقيق دون الاتساع والاطلاق . » (ص ٧٦) .

وهذا إلزام من ابن الراوندي على ما ذهب اليه أبو الهذيل ومن وافقه من المعتزلة على أن من أطلق سهماً مثلاً ومات فوراً وأصاب السهمُ شخصاً فمات ، وكان موته بعد موت من أطلق السهم فانه يعد فاعلاً لموته لأنه سبب فيه . فألزم ابن الراوندي على هذا — تهكماً — أن يكون الميت فاعلاً للقتل .

وقد رد الخياط على هذا الالزام فقال : « إن أراد بقوله : إن الموتى يقتلون الأصحاء ، وإن المعدومين يقتلون الموجودين : أن الموتى يباشرون العمل بجوارحهم وسيوفهم فيضربون الأعناق فهذا محال ، وليس هذا قول أحدٍ من المعتزلة ولا من غيرهم . وإن أراد ان الأحياء القادرين على

الأفعال يفعلون في حال حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالاً تتولد عنها أفعالٌ بعد موتهم فيُنسب ما يتولد عن أفعالهم بعد موتهم اليهم ، إذ كانوا قد سنوه في حياتهم وفعلوا ما أوجبه . وذلك كرجلٍ أرسل حجراً من رأس جبل فهوى إلى الأرض . ثم ان الله أمات المُرسِل للحجر قبل أن يصل الحجر إلى الأرض ، فنقول : إن هويّ الحجر بعد موت المُرسِل متولّدٌ عن إرساله إياه ، فهو منسوب اليه دون غيره . وكذلك نقول في رجل نزع عن قوسه يريد الهدف ، فلما خرج السهم عن قوسه أمات الله الرامي ، فنقول : إن ذهاب السهم بعد الرامي متولّد عن رميته ، فهو منسوبٌ اليه لا الى غيره . والدليل على ذلك أن ذهاب السهم عند رمي الرامي به لا يعدو خصالاً أربعاً :

إما ان يكون فعلاً لله، أو للسهم ، أو فعلاً لا فاعل له ، أو فعلاً للرامي .

وليس يجوز ان يكون فعلاً لله ، لأن الرامي لا يُدخِل الله — جل ثناؤه — في أفعاله ولا يضطره اليها ، لأن الله تعالى مختار لأفعاله . فقد كان يجوز أن يرمي الرامي ولا يحدث اللهُ ذهاب السهم فلا يذهب . ولو جاز هذا ، جاز ان يعتمد جبريل — عليه السلام — على جوزة فيدفعها فلا يحدث الله ذهابها فلا تذهب ، وجاز ان يعتمد أقوى الخلق بأحدّ ما يكون من السيوف على قناة فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع . وجاز أن يُجمَع بين النار والحلفاء فلا يُحدِث الله إحراقها فلا تحترق . وهذا ضربٌ من التجاهل ، والتجاهل باب من السوفسطائية .

قلنا (أي الخياط) : ولا يجوز ان يكون ذهاب السهم فعلاً للسهم ، لأن السهم موات ليس بحيّ ولا قادر . وما كان كذلك لم يَجُز منه الفعل ، كما لا يجوز أن يختار ولا يريد ولا يعلم .

ولا يجوز ان يكون ذهاب السهم فعلاً لا فاعل له ، لأن ذلك لو جاز

لجاز أن يوجد كتاب لا كاتب له ، وصياغة لا صائغ لها ، ولو جاز ذلك جاز أن يوجد كاتب لا كتابة له ، وفاعلٌ لا فعل له . وهذا محال .

فلما فسدت هذه الوجوه كلها لم يبقَ إلا أن ذهاب السهم منسوب إلى الرامي به دون غيره ، إذ كان هو المسبِّب له .

ثم إني أعلمك – علمك الله الخير – أن صاحب الكتاب (= ابن الراوندي) داخل في كل ما شنّع به على من أثبت التولد من المعتزلة . وذاك انا نقول له : حدّثنا عن انسان نزع في قوسه . فلما فصل السهمُ من يده أماته الله أو أفناه وأعدمه . ثم إن السهم بعد ذلك وصل الى انسان فقتله : حدِّثْنا مَنْ القاتل له ؟ فمن قوله : « إن الرامي القاتل له ، وقتله إياه هو الارادة لأن يرميه بالسهم، غير أنه لا يُسمَّى قاتلاً ، ولا تسمّى تلك الارادة قتلاً حتى يصل السهم الى المرميّ وتخرج روحه من جسده » – يقال له : فاذا كان السهم إنما وصل الى المرميّ وخرجت روحه بعد أن أمات الله الرامي أو أعدمه – أفلست قد سميته قاتلاً وهو ميت وهو قاتل للحي ، وان المعدوم يسمى قاتلاً للموجود الحيّ القادر؟ وهذا ما أنكرته على أبي الهذيل ، وعلى من أثبت التولد من المعتزلة . (« الانتصار » ص ٧٦ – ٧٨) .

والاعتراض الذي وجهه ابن الراوندي – أو الالزام على أبي الهذيل – سيكرره كل خصوم المعتزلة : من الأشعري ، حتى البغدادي . مما يؤكد مرة أخرى الدور الخطير الذي لعبه ابن الراوندي في مهاجمة آراء المعتزلة.

والبديل الثالث الذي ذكره الخياط في تقسيمه ، وهو ان يكون فعلاً لا فاعل له ، قد قال به ثمامة بن الأشرس إذ قال : « إن الأفعال المتولدة لا فاعل لها[1] » .

---

١ عبد القاهر البغدادي : « أصول الدين » ، ص ١٣٨ ، استانبول سنة ١٩٢٨ م .

أما النظّام فله رأي خاص انفرد به دون سائر المعتزلة ، ولهذا نَقَدوه في ذلك ، وهو قوله : « إن المولّدات كلها من أفعال الله تعالى بإيجاب الخلقة[1] » ، لأنه كان من القائلين بأن للأشياء طبائع عنها تصدر أفعالها بالطبع .

ويقول الشهرستاني (« الملل والنحل » ج ١ ص ٨١ ، بهامش « الفصل ») إن بشر بن المعتمر « هو الذي أحدث القول بالتولد ، وأفرط فيه » . وقد توفي بشر سنة ٢١٠ هـ[2] .

وسنرى أن الأشاعرة سينكرون التولّد إنكاراً تاماً لأنهم ينسبون الفعل كله لله ، ولم يقروا بوجود قوانين ولا طبائع ، ولهذا « أجازوا أن يمد الانسان الوتر بالسهم ويرسل يده ولا يذهب السهم . وأجازوا أيضاً أن يقع سهمه على ما أرسله ، ولا يكسره ولا يقطعه . وأجازوا أيضاً أن يجمع الانسان بين النار والحلفاء فلا تحرقها ، على نقض العادة ، كما أجرى العادة بأن لا يخلق الولد إلا بعد وطء الوالدين ولا السِّمَن إلا بعد العلف ، ولو أراد خَلْقَ ذلك ابتداءً لقدر عليه[3] . »

ويصف الأشعري مذهب أبي الهذيل في التولّد فيقول :

« قال أبو الهذيل ومَنْ ذهب الى قوله : إن كل ما تولّد عن فعله مما تُعْلَم كيفيته فهو فعله ، وذلك كالألم الحادث عن الضرب ، وذهاب الحجر عند دفعه له ، وكذلك انحداره عند زجّة الزاج به من يده ، وتصاعده عند رمية الرامي (به) صُعُداً ، وكالصوت الحادث عن

---

١ الكتاب نفسه ، ص ١٣٩ .

٢ كما قال الذهبي في تاريخه : « بشر بن المعتمر أبو سهل شيخ المعتزلة وصاحب التصانيف ، توفي سنة ٢١٠ هـ ، وأرخه ابن النجار » ؛ وذكر هذه السنة أيضا السمعاني في « الأنساب » تحت اسم « البشريّ » .

٣ « أصول الدين » للبغدادي ، ص ١٣٨ .

اصطكاك الشيئين ، وخروج الروح إن كانت الروح جسماً أو بطلانها إن كانت عرضاً ، فذلك كله فعله .

وزعم انه قد يفعل في نفسه وفي غيره بسبب يحدثه في نفسه ، فأما اللذة والألوان والطعوم والأراييح ، والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، والجبن والشجاعة ، والجوع والشبع ، والادراك والعلم الحادث في غيره عند فعله — فذلك أجمعُ عنده فعلُ الله سبحانه .

وكان بشر بن المعتمر يجعل ذلك أجمع فعلاً للانسان إذا كان سببه منه .

وكان أبو الهذيل يزعم أن ذلك أجمع لا يتولد عن فعله ، ولا يعلم كيفيته ، وإنما فعله في نفسه الحركة والسكون في نفسه ، أو في غيره ، وما يتولد عن ضربه ، والاصطكاك الذي يفعله بين الشيئين .

وكان يزعم ان الانسان يفعل في غيره الأفعالَ بالأسباب التي يحدثها في نفسه ، وأن انساناً لو رمى انساناً بسهم ثم مات الرامي قبل وصول السهم الى المرمى ، ثم وصل السهم الى المرمي فآلمه وقتله انه يحدث الألم والقتل الحادثَ بعدُ حالَ موته بالسبب الذي أحدثه وهو حيٌّ، وكذلك لو عُدِم لكان يفعل في غيره وهو معدومٌ بسبب كان منه وهو حيٌّ . وليس يجوز عنده ، ولا عند بشر بن المعتمر ، أن يفعل الانسان قوةً ولا حياةً ولا جسماً » (الأشعري : « مقالات الاسلاميين » جـ ١ ص ٧٩ — ٨٠ . القاهرة ، سنة ١٩٥٤) .

ابراهيم النظام

حياته

هو أبو اسحق ابراهيم بن سيّار النظام .

يقول عنه المرتضى في « أماليه » (جـ ١ ص ١٨٧) : « وقيل عنه إنه مولى الزياديين من ولد العبيد » ، وفي « الفصل » لابن حزم (جـ ٤ ص ١٩٣) أنه « مولى بني بُجير بن الحارث بن عباد الضُبَعي».

ولقب بـ « النظّام » لأنه « كان نظّاماً للكلام المنثور والشعر الموزون» ، كما يقول المعتزلة ، أو لأنه « إنما كان ينظم الخرز في سوق البصرة ، ولأجل ذلك قيل له النظّام[1] » .

و « هو من أهل البصرة[2] » .

ولكننا لا نعرف تاريخ ميلاده .واختلفت الأقوال في تاريخ وفاته :

١ ــ فقال ابن نباتة[3] إن النظام توفي في عام ٢٢١ هـ عن ست وثلاثين

---

١ عبدالقاهر البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ٧٩ ، القاهرة سنة ١٩٤٨م أحمد بن يحيى بن المرتضى : « طبقات المعتزلة » ، ص ٤٩ ، بيروت سنة ١٩٦١ م .

٢ «سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون» ص ١٢٢، القاهرة سنة ١٢٧٨هـ

سنة ، وعلى هذا يكون مولده سنة ١٨٥ هـ .

٢ – والذهبي في « تاريخ الاسلام » يضعه في الطبقة الثالثة والعشرين، وهي تشتمل على من مات بين سنة ٢٢١ هـ و سنة ٢٣١ هـ .

٣ – وابن حجر العسقلاني[1] يقول إن النظّام مات في خلافة المعتصم بالله سنة بضع وعشرين ومائتين . والمعتصم تولى الخلافة في ١٢ رجب سنة ٢١٨ ، واستمرت خلافته حتى وفاته في ١٨ ربيع الأول سنة ٢٢٧ هـ.

٤ – وابن شاكر الكتبي[2] يقول إن النظام توفي عام ٢٣١ هـ .

وما ذكره ابن نباتة عن عمر النظام لا يمكن قبوله ، إذا صح مايلي:

أ – أن النظّام ، وهو شاب ، اجتمع بالخليل بن أحمد (« طبقات المعتزلة » ص ٥١ س ٣ وما يليه) .

ب – أنه حضر مجلس يحيي بن خالد البرمكي ، وزير الرشيد ، مع طائفة من أهل النظر والكلام[3]، وشارك في المناظرة ، ونحن نعلم أن الرشيد استوزر يحيي بن خالد البرمكي سنة ١٧٠ هـ . وأن نكبة البرامكة كانت سنة ١٨٧ هـ ، ومات يحيي سنة ١٩٠ هـ .

جـ – أن أبا نواس (المتوفى سنة ١٩٥ أو سنة ١٩٦ أو سنة ١٩٨ هـ » قد قصد النظّام في هجومه على « من يدّعي في العلم فلسفة » وما تهكم به على أصحاب الجزء والطفرة .

فإن صحت هذه الأخبار فلا بد ان يكون النظام في سنّ ناضجة قبل سنة ١٩٠ هـ ، أي في حدود الثلاثين ، وعلى هذا نفهم إمكان اجتماعه وهو شاب بالخليل بن أحمد (المتوفى سنة ١٧٠ أو سنة ١٧٥ هـ) ،

---

١ « لسان الميزان » جـ ١ ، ص ٦٧ .
٢ « عيون التواريخ » مخطوط باريس رقم ١٥٨٨ ورقة ٦٧ ب .
٣ المسعودي : « مروج الذهب » جـ ٦ ص ٣٦٨ – ٣٧٢ ، نشرة باربييه دي مينار في باريس .

وحضوره مجلس يحيي بن خالد البرمكي في الثمانينات من القرن الثاني للهجرة. ولهذا نرجح ان يكون تاريخ ميلاده في سنة ١٦٠ هـ (مائة وستين للهجرة) أو قبل ذلك بقليل .

أما فيما يتعلق بتحديد تاريخ وفاته ، فان ذهاب جمهرة المؤرخين إلى تصدُّره في عهد الخليفة المعتصم (٢١٨ — ٢٢٧ هـ) يجعل من الأرجح ما يقوله ابن شاكر من ان النظام توفي سنة ٢٣١ هـ (احـــدى وثلاثين ومائتين) عن عمر يتراوح بين السبعين والخامسة والسبعين .

* * *

ولا نعلم شيئاً كثيراً عن رحلاته وتنقلاته ، فيما عـدا كونه « وَرَدَ بغــداد[1] » وحضر مجلس يحيي بن خالد البرمكي وزير الرشيد[2] . أما ما ذكره الدكتور أبو ريدة[3] من أنه ورد على الكوفة « فلقي بها هشام بن الحكم وجماعة من المخالفين ، فناظرهم في أبواب دقيق الكلام ، فقطعهم » — وأحال على كتاب « طبقات المعتزلة » لابن المرتضى (ص ٢٩ من نشرة أرنولد = ص ٤٤ س ٨ — س ٩ من نشرة سوسنة ڤلزر ، بيروت سنة ١٩٦١) — فهذا وهم منه ، إذ هذا الخبر خاص بأبـي الهذيل بن العلاّف ، ولا شأن له بالنظّام . وقد وهم أيضاً في استناده الى هــذا الخبر في استدلالاته عن تحديد سنة ميلاد النظام[4] .

ولكنه حجّ ، إذ يروي الجــاحظ (« الحيوان » جـ٥ ص ٨٥) « انه رمى برداته في بئر النبي صلى الله عليه وسلم ، التي من طريق مكة،

---

١ الخطيب البغدادي : « تاريخ بغداد » جـ ٦ ، ص ٩٧ .

٢ المسعودي : « مروج الذهب » جـ ٦ ، ص ٣٦٨ — ٣٧٢ ، باريس .

٣ «ابرهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية » ص ٦ . القاهرة سنة ١٩٤٦ م .

٤ الكتاب نفسه ، ص ٤ .

فردته الريح عليه » ، وهذه البئر في المدينة[1] .

وسافر الى فرضة الاهواز وجاع هناك حتى أكل الطين ، إلى أن أنقذه من حاله السيئة تلك أحد خصومه في الكلام وهو ابراهيم بن عبد العزيز (« الحيوان » ج ٣ ص ٤٥١ – ٤٥٣) . كما سافر الى كسكر (« الحيوان » ج ٤ ص ١٥) ، وهي كورة واسعة ، وكانت قصبتها واسط وقبلهـا خسروسابور (ياقوت ٤ / ٢٧٤ ، فستنفلد) .

ويلوح من النوادر التي رواها الجاحظ عنه خصوصاً (« الحيوان » ج٣ ص ٤٥١ – ٤٥٣) أنه – على الأقل قبل قدومه الى بغداد – كان يعيش في فقر مدقع .

ثقافته ومن تأثر بهم

و « كان في زمان شبابه قد عاشر قوماً من الثنوية ، وقومـاً من السمنية القائلين بتكافؤ الأدلة . وخالط بعد كبره قوماً من مُلحدة الفلاسفة.

ثم خالط هشام بن الحكم الرافضي ، فأخـذ عن هشام وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ . ثم بنى عليه قوله بـ «الطفرة» ، التي لم يسبق اليها وهمُ أحدٍ قبله .

وأخذ من الثنوية قوله بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب.

وأخذ عن هشام بن الحكم أيضاً قوله بأن الألوان والطعوم والروائـح والأصوات – أجسام . وبنى عـلى هذه البدعة قوله بتداخل الاجسام في حيّزٍ واحد .

---

[1] الازرقي : « أخبار مكة » حـ ٢ ص ١٧٧ .

ودوّن مذاهب الثنوية وبدع الفلاسفة وشُبه الملحدة في دين الاسلام .

وأعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات ، ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف .

فأنكر إعجاز القرآن في نظمه .

وأنكر ما روي في معجزات نبينا – صلى الله عليه وسلم – : من انشقاق القمر ، وتسبيح الحصا في يده ، ونبوع الماء من بين أصابعه – ليتوصل بانكار معجزات نبينا عليه السلام الى انكار نبوته . » (البغدادي : « الفرق بين الفِرَق » ص ٧٩ ، القاهرة سنة ١٩٤٨) .

وهذه أخطر صحيفة اتهام وجهها مؤرخو الفرق الى النظّام لبيان أنه غير أصيل ، وأنه انما تأثر بأعداء الدين الاسلامي : من ثنوية ، وفلاسفة ملحدين ، وبراهمة .

« وقد حفظ القرآن والتوراة والانجيل والزبور وتفسيرها ، مع كثرة حفظه الأشعار والأخبار واختلاف الناس في الفتيا » (« طبقات المعتزلة » ص ٥٠)

نبوغه المبكر

هناك أخبار كثيرة عن نبوغ النظّام المبكر وذكائه المفرط وسرعة بديهته .

ومن ذلك : « روي أن الخليل (بن أحمد) قال له وهو شاب ، ممتحناً له وفي يد الخليل قدح زجاج: يا بنيّ! صِف لي هذا، فقال: أمدحُ أم أذمّ ؟ قال : امدح ! فقال : نعم ! يريك القذى ، ولا يقبل

الأذى ، ولا يستر ما ورا . قال : فذُمّها ! قال : سريعٌ كسرها ، بطيءٌ جبرها . قال : فصفْ لي هذه النخلة ! فقال مادحاً : حلُوٌ مجتناها ، باسق منتهاها ، ناضرٌ أعلاها . وقال في ذمها : صعبة المرتقى ، بعيدة المجتنى ، محفوفة بالأذى . فقال الخليل : يابنيّ ! نحن الى التعلم منك أحوجُ » (« طبقات المعتزلة » ص ٥١) .

وفي « الغرر والدرر » للمرتضى (ج ١ ص ١٨٩) : « وحكي أن أبا النظام جاء به وهو حدثٌ الى الخليل بن أحمد ليعلمه . فقال له الخليل يمتحنه وفي يده قدح زجاج ... » ثم يورد باقي القصة .

والغريب أن الحكاية الأخرى التي تروى عن حضور بديهته تتعلق بوصف الزجاج أيضاً : « قال أبو عبيدة (معمر بن المثنى) : مـا ينبغي أن يكون في الدنيا مثله . فإني امتحنته فقلت له : ما عيب الزجاج ؟ فقال على البديهة : « يسرع اليه الكسر ولا يقبل الجبر » (« طبقات المعتزلة » ص ٥٠)

لكن الخليل بن أحمد توفي عـام ١٧٠ هـ أو ١٧٥ هـ [1] ، فيصح اجتماعهما عـلى هذا التاريخ الأخير وعلى فرض ان النظام ولد سنة ١٦٠ هـ أو قبلها .

طبعه

قال عنه الجاحظ[2] انه كان « اضيق الناس صدراً بحمل سرّ ، وكان

---

١ « الفهرست » لابن النديم : ١٧٠ هـ (ص ٢٤٢ ، فلوجل)؛ ابن خلكان ج ١ ص ٢١٧ : ١٦٠ أو ١٧٠ أو ١٧٥ هـ .

٢ الجاحظ : « الحيوان » ج ٥ ص ١٨٧ ، القاهرة سنة ١٩٤٣ م .

شرّ ما يكون اذا يؤكد عليه صاحبُ السرّ . وكان اذا لم يؤكـد عليه ربما نسي القصة ، فيسلمُ صاحب السرّ .

وقال له مرةً قاسمٌ التمّار : سبحان الله ! مـا في الأرض أعجبُ منك ! أودعتك سرّاً فلم تصبر عن نشره يوماً واحداً ، والله لاشكونّك للناس ! فقال : يا هؤلاء ! سلوه نممتُ عليه مرةً واحدة ، أو مرتين ، أو ثلاثاً ، أو أربعاً ، فلمن الذنب ؟

فلم يرضَ بأن يشاركه في الذنب حتى صيّر الذنب كله لصاحب السر».

تلاميذه

ذكر البغدادي[1] من تلاميذه : الأسواري ، ابن حائط ، فضل الحدثي ، الجاحظ . ويذكر المرتضى : أبو عفان النظّامي وزرقان .

والأسواري هو علي الأسواري . « قال أبو القاسم : وكان من أصحاب أبي الهذيل وأعلمهم . فانتقل الى النظّام . وروي أنه صعد بغداد لفاقة لحقته ، فقال النظام : ما جاء بك ؟ فقال : الحاجة . فأعطاه الف دينارٍ وقال له : ارجع من ساعتك . فقيل انه (أي النظام) خاف ان يراه الناس فيُفضّل عليه[2] » وقد ذكر ابن الخياط كثيراً من آرائه في «الانتصار» (١٧ ، ١٣ ، ٢٠ — ٢١ ، ٦١ ، ٩٩ ، ١٦٨) .

وأحمد بن حائط[3] ترجم له الصفدي ترجمة واسعة في كتاب « الوافي بالوفيات » وجعله الشهرستاني من اصحاب المذاهب .

---

١ « الفرق بين الفرق » ص ٨٠ · القاهرة سنة ١٩٤٨ ·

٢ « طبقات المعتزلة » ص ٧٢ ·

٣ اختلف في رسم اسمه : فابن الاثير ضبطه بالخاء المفخمة والباء بدل الياء·

وزرقان هو صاحب كتاب « المقالات » وعنه ينقل الأشعري كثيراً والخياط في « الانتصار » .

وفضل الحدثي هو فضل الحذّاء « وقد كان معتزلياً نظامياً الى ان خلّط وترك الحق ، فنفته المعتزلة وطردته عن مجالسها » (« الانتصار » ص ١٤٩) . والمؤلفون المتأخرون يذكرون رسمه هكذا : الحدثي ، ولكن ورد في « الانتصار » : الحذاء . والسمعاني يزعم أنه « الحدثي : بفتح الحاء المهملة وفتح الدال المهملة وبعدها الثاء بثلاث من فوق . هذه النسبة الى بلدة : الحديثة وهي بلدة على الفرات ... والحديثية (كذا !) طائفة من المعتزلة أصحاب فضل الحديثي (كذا بالياء) وهو من أصحاب النظام . وقد ذكرت بعض مقالاتهم في الخابطية . وكانا يطعنان في النبي – صلى الله عليه وسلم – في نكاحه ، ويقولان : كان أبوذر الغفاري أزهد منه » (« الأنساب » للسمعاني تحت كلمة : حدثي) .

وقد قال الجاحظ[1] – وهو من تلاميذ النظام – عن النظام وتلاميذه وفضلهم : « إن لم أقل : ولولا أصحاب ابراهيم وابراهيم لهلكت العوامُ من المعتزلة – فاني أقول : إنه قد أنهج لهم سُبلاً ، وفتق لهم أموراً ، واختصر لهم أبواباً ، ظهرت فيها المنفعة ، وشملتهم بها النعمة » .

رأي الجاحظ في استاذه النظام

قال الجاحظ في وصف النظام :

« كان ابراهيم مأمون اللسان ، قليل الزَّلل والزَّيغ في باب الصدق

١ « الحيوان » ج ٤ ، ص ٢٠٦ . القاهرة ، سنة ١٩٤٠ .

والكذب . ولم أزعم أنه قليل الزيغ والزلل على ان ذلك قد كان يكون منه وان كان قليلاً ، بل انما قلت على مثل قولك: فلانٌ قليل الحياء . وانت لست تريد هناك حياءً ألبتة . وذلك انهم ربما وضعوا : «القليل» في موضع : « ليس » .

وانما كان عيبه الذي لا يفارقه سوءَ ظنّه ، وجودةَ قياسه على العارف والخاطر والسابق الذي لا يوثق بمثله. فلو كان بدل تصحيحه القياس التمس تصحيح الأصل الذي كان قاس عليه أمره على الخلاص! ولكنه كان يظن الظنّ ثم يقيس عليه وينسى أن بدءَ أمره كان ظناً . فاذا أتقن ذلك وأيقن ، جزم عليه ، وحكاه عن صاحبه حكاية المستبصر في صحة معناه . ولكنه كان لا يقول : « سمعت » ولا « رأيت » . وكان كلامه اذا خرج مخرج الشهادة القاطعة لم يشك السامع انه انما حكى ذلك عن سماع قد امتحنه ، أو عن معاينةٍ قد بهرته[1] . »

وقد نقل الجاحظ عنه كثيراً من النوادر ، تجدها متناثرة في كتاب « الحيوان » خصوصاً ، كما أورد آراءه في الحيوان ، على نحو فكه طريف ، وهذه النصوص انما تفيد من يدرس الجانب الأدبي في النظّام، وهذا ليس موضوعنا هنا . ولهذا أضربنا صفحاً عن ذكره .

الردود عليه

وقد رد عليه أكثر[2] شيوخ المعتزلة ومنهم أبو الهذيل وذلك في كتابه المعروف بـ « الرد على النظّام » ، وفي كتابه عليه في الأعراض ،

---

١ « الحيوان » جـ ٢ ٢٢٩ ـ ٢٣٠ · القاهرة ، سنة ١٩٣٨ ·

٢ انظر عبدالقاهر البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ٨٠ · القاهرة سنة ١٩٤٨ ·

والانسان ، والجزء الذي لا يتجزأ .

ومنهم الجبائي : في قول النظّام إن المتولدات من أفعال الله بايجاب الخلقة ، كما رد عليه في إحالة قدرة الله على الظلم وقوله بالطبائع ، وله في ذلك كتاب عليه وعلى مُعمْر في الطبائع .

ومنهم الاسكافي : رد عليه في كثير من الآراء .

وجعفر بن حرب صنف كتاباً يهاجم فيه النظّام لإبطالـه الجزء الذي لا يتجزأ .

ولأبـي الحسن الأشعري ثلاثة كتب في الرد على النظّام .

وللقلانسي عليه كتب ورسائل .

وللقـاضي أبـي بكر محمد بن أبـي الطيب الباقلاني كتاب كبير في نقض أصول النظّام ، وأشار الى ضَلالاته ، في كتاب « إكفار المتأولين ».

مؤلفاتـه

لم يذكر له صاحب « الفهرست » مؤلفات .

١ – وذكر لـه الأشعري في « مقالات الاسلاميين » اسم كتاب في « الجزء » (جـ٢ ص ١٤) .

٢ – وذكر الخياط اسم كتاب له بعنوان « العالم » نصر فيه ما قاله الملحدون في العالم (« الانتصار » ص ١٧٢) .

٣ – وذكر البغدادي في « الفرق بين الفِرَق » أن النظّام « صنف كتاباً على الثنوية » .(ص ٨١ – ٨٣ القاهرة سنة ١٩٤٨) .

٤ – وذكر الخياط اسم كتاب آخر « في التوحيد » (« الانتصار » ص ١٤ س٤) .

جليل الكلام

الله وصفاته

كان النظّام يرى ان صفات الله هي اثبات لذاته وفي الوقت نفسه نفي لمسلوبات هذه الصفات : « فمعنى قولي « عالم » : إثبات ذاته ونفي الجهل عنه ، وقولي : « قادر » : إثبات ذاته ونفي العجز عنه ، ومعنى قولي « حي » : إثبات ذاته ونفي الموت عنه – وكذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب . وكان يقول إن الصفات للذات إنما اختلفت لاختلاف ما يُنفى عنه من العجز والموت وسائر المتضادات من العمى والصمم وغير ذلك، لا لاختلاف ذلك في نفسه[1] » . وإذن فاختلاف الصفات راجع إلى اختلاف ما ينفى عن الله من انحاء النقص أو العجز أو الموت . وفي هذا تأكيد قاطع لوحدة الذات الالهية ونفي كل مظنة اختلاف فيها من أي وجه كان هذا الاختلاف .

والله لم يزل سميعاً بصيراً .

---

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ١ ص ٢٢٧ . القاهرة سنة ١٩٥٠ .

الله مريد

ويرى النظّام أن قولنا « الله مريد لتكوين الأشياء معناه أنه كوّنها ، وإرادته للتكوين هي التكوين . والوصف له بأنه مريد لأفعال عباده معناه أنه آمرٌ بها ، والأمر بها غيرُها . قال : وقد نقول : إنه مريدٌ الساعة أن يُقيم القيامة — ومعنى ذلك أنه حاكم بذلك مخبر به . وإلى هذا القول يميل البغداديون من المعتزلة » (الكتاب نفسه ج ١ ص ٢٤٥).

وقال إننا إذا قلنا انه تعالى مريد لفعل نفسه « فمرادنا أنه يفعله لا على وجه السهو والغفلة . وإذا قلنا إنه مريد لفعل غيره فغرضنا أنه آمرٌ به ناهٍ عن خلافه[1] » .

ويتعرض الشهرستاني لمسألة كون الباري تعالى مريداً على الحقيقة فيقول : « ذهب النظّام والكعبي إلى أن الباري تعالى غير موصوف بها على الحقيقة ، وإن ورد الشرعُ بذلك . فالمراد بكونه تعالى مريداً لأفعاله انه خالقها ومنشئها . وان وصِف بكونه مريداً لأفعال العباد فالمراد بذلك انه أمر بها . وان وصِف بكونه مريداً أزلاً فالمراد بذلك انه عالم فقط[2] ».

قدرة الله وفِعلُ الأصلح

وهنا مسألة رئيسية تتعلق بمقدورات الله ، وهي : هل يجوز أن يَقْدِر الله سبحانه على جنس ما أقدر عليه عباده ، أو لا يوصف بالقدرة على ذلك أو على بعضه ؟

---

١ القاضي عبدالجبار : « شرح الأصول الخمسة » ص ٤٣٤ · القاهرة سنة ١٩٦٥ ·

٢ الشهرستاني : « نهاية الاقدام في علم الكلام » ص ٢٣٨ ، نشرة ألفرد جيوم ·

وقد قال البغداديون من المعتزلة : لا يوصف الباري بالقدرة على فعل عباده ، ولا على شيء هو من جنس ما أقدرهم عليه .

وقال محمد بن عبد الوهاب الجبائي وكثير من المعتزلة إن الباري سبحانه قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عبـــاده من الحركات والسكون وسائر ما أقدر عليه العباد .

وعلى هذا قال من أخذوا بهذا الرأي من المعتزلة إن البـارىء قادر أن يظلم ويجور ، قادر على ظلم غيره .

فجاء النظّام وأصحابه ومنهم علي الأسواري والجاحظ وغيرهم فقالوا : « لا يوصف الله سبحانه بالقدرة على الظلم والكذب ، وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح ... وأحالوا أن يوصف الباري بالقدرة على عذاب المؤمنين والأطفال والقائهم في جهنم[1] » .

وقال النظّام : لا يوصف الله بالقدرة على ان يخلق قدرة غير القادر ، وحياة غير الحي ، وأحال ذلك[2] .

وقال : « لا يجوز أن يُقْدِر الله سبحانه أحداً إلا على الحركات ، لأنه لا عرض إلا الحركات ، وهي جنس واحـد ، ولا يجوز ان يُقدر على الجوهر ، ولا على أن يخلق الانسان في غيره حياة[3] » .

وقال أيضاً : إن ما يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا كل ، وان ما فعل من اللطف لا شيء أصلح منه ، إلا ان له عند الله سبحانه أمثالاً ، ولكل مثلٍ مثلٌ ، ولا يقال : يقدر على أصلح ممـا فعل أن يفعل ، ولا يقال : يقدر على دون ما فعل أن يفعل، لأن فِعل ما دون ــ نقصٌ ، ولا يجوز على الله عز وجل فِعْلُ النقص . ولا يقـــال :

---

١ الأشعري : « مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٢٠٨ ــ ٢٠٩ .
٢ الكتاب نفسه ، جـ ٢ ص ٢١٦ .
٣ الكتاب نفسه ، جـ ٢ ص ٢١٧ .

يقدر على ما هو أصلح ، لأن الله سبحانه لو قــدر على ذلك ولم يفعل كان ذلك بخلاً [1] » .

وقد توسع في شرح هذه المسألة والخلاف بين النظّام وأبي علي الأسواري والجاحظ من ناحية وبين فريق آخر من المعتزلة – القاضي عبد الجبار في « شرح الأصول الخمسة » فقال :

« فصل ... في انـه تعالى موصوف بالقدرة على مــا لو فعله لكان قبيحــاً .

والخلاف فيه مع النظّام وأبي علي الأسواري والجاحظ – فانهم ذهبوا الى انه تعالى غير موصوف بالقدرة على فعل ما لو فعله لكان قبيحاً – والى هذا ذهبت المجبرة : فان من مذهبهم ان الله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح ، وان قدر على أن يجعله كسباً للعبد . الا ان حالهم بخلاف حال النظّام وطبقته لأنهم ناقضوا من حيث أضافوا الى الله تعالى كل قبيح ، والنظّام لم يناقض .

والدليل على صحة ما نقوله هو ما قد ثبت انه تعالى قــادر على ان يخلق فينا العلم الضروري ، فيجب ان يكون قادراً على ان يخلق بدله : الجهل ، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده اذا كان له ضد ، والجهل قبيح .

وان شئت فرضت الكلام في أهل الجنة فتقول : إنه تعالى قادر على خلق الشهوة فيهم ، فيجب ان يكون قادراً على أن يخلق فيهم النفرة ، لأن من حق القادر على الشيء ان يكون قادراً على جنس ضده اذا كان له ضد . ومعلومٌ انه تعالى لو خلق فيهم النفرة لكان قبيحاً .

وان شئت فرضت الكلامَ في فعل يجوز ان يقع فيكون قبيحاً ، ويقع فيكون حسناً . فنقول : إذا قدر على ايقاعه على أحد الوجهين ، فتجب

---

١ الكتاب نفسه ، ج ٢ ص ٢٢٥ .

قُدرته على ان يوقعه على الوجه الآخر ، لأن القدرة إنما تتعلق بالايجاد والإحداث دون وجوه الأفعال . — يبين ذلك أن أحدنا كما يقدر على أن يقول : زيد في الدار ، وهو فيها يقدر على أن يقول ذلك وليس هو فيها . وكذلك الحالُ في القديم تعالى : إذا قدر على الصدق وجَبَ قدرتُه على الكذب ، لأنهما شيء واحد لا يختلفان الا بحسب اختلاف المخبَر عنه ، وذلك مما لا يوجب تغير القدرة عليه . وكذلك إذا قدر على احياء الميت عقب دعوى المدعي للنبوة وهو صادق ، وجب قدرته على احيائه عقب دعواه وهو كاذب .

وقد ألزمهم مشايخنا — رحمهم الله — على هذا المذهب ان يكون أضعف القادرين منا أقوى من الله ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . قالوا ، بيان هذا : ان الطفل الذي لا يقدر على ان يحمل مناً يقدر على ان يزج الغير وهو واقف على شفير النار فيوقعه فيها وإن لم يستحق ذلك ، والقديم تعالى غيرُ قادرٍ عليه عندهم ، لأن ذلك قبيح . فيجب فساد قولهم .

قالوا : لو كان الله قادراً على القبيح لوجب أن يوقعه .

قلنا : ليس يجب في كل من قدر على الشر أن يوقعه لا محالة . ألا ترى ان أحدنا مع قدرته على القيام ربما يكون قاعداً ، ومع قدرته على الكلام ربما يكون ساكتاً . فكيف أوجبتم في القادر على الشيء أن يوقعه بكل وجه ؟ وكذلك فالقديم تعالى قادرٌ على أن يقيم القيامة الآن ، ثم اذا لم تَقُمْ لم يقدح (ذلك) في كونه قادراً .

وقالوا : لو كان القديم تعالى قادراً على القبيح لوجب صحة أن يوقعه .

قلنا : ما تريدون بالصحة ؟ فان أردتم يجب أن يوقعه — فقد أجبنا عن ذلك . وإن أردتم انه يجب ان يكون قادراً عليه — فذلك مجابٌ اليه .

فان قالوا : اذا كان القديم تعالى قادراً على القبيح — فما الذي أمَّنكم من أن لا يوقعه ؟

قلنا : دلالة العدل ، وهو علمه بقبح القبيح واستغناؤه عنه هو الذي أمَّننا من ذلك ، فصحَّ ما قلناه ، وصح انه تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحاً[1] » .

رأيه في إعجاز القرآن

قال النظّام في إعجاز القرآن أجرأ رأي ظهر حتى الآن . فاجماع المسلمين منعقد على ان نظم القرآن معجز ، بمعنى أنه لا يمكن الاتيان بمثله من حيث النظم والبلاغة والفصاحة .

اما النظام فقال ، فيما يروي عبد القاهر البغدادي[2] : « إن نظم القرآن وحُسنَ تأليفِ كلماته ليس بمعجزة للنبي عليه السلام ، ولا دلالةً على صدقه في دعواه النبوة . وانما وجه الدلالة منه على صدقه : ما فيه من الإخبار عن الغيوب . فأما نَظْم القرآن وحسن تأليف آياته فان العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف » .

ويعقب البغدادي على هذا فيقول : « وفي هذا عنادٌ منه لقول الله تعالى : « قل لئن اجتمعت الانس والجنُّ على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » (الإسراء : ٨٨) ولم يكن غرض منكر إعجاز القرآن إلا إنكار نبوة من تحدى العرب بأن يعارضوه بمثله » .

---

١ « شرح الأصول الخمسة » للقاضي عبد الجبار بن أحمد . ص ٣١٣ ـ ٣١٥ . القاهرة ، سنة ١٩٦٥ .

٢ « الفرق بين الفرق » ص ٨٧ . القاهرة سنة ١٩٤٨ .

والبغدادي هنا – كما في كل موضع يتعلق بالمعتزلة – انما ينقل نقلاً عن ابن الراوندي . قال ابن الراوندي – كما ورد في « الانتصار » للخياط (ص ٢٧ – ٢٨) :

« ثم قال (أي ابن الراوندي) : وكان (أي النظّام) يزعم ان نظم القرآن وتأليفه ليسا بحجة للنبي صلى الله عليه ، وان الخلق يقدرون على مثله . ثم قال (أي ابن الراوندي) : هذا مع قول الله عز وجل : « قل لئن اجتمعت الإنسُ والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله » .

ويرد الخياط على ما أورده ابن الراوندي موضحاً رأي النظّام هكذا:

« اعلم – علمك الله الخير – أن القرآن حجة للنبي عليه السلام على نبوته عند ابراهيم (النظّام) من غير وجه :

فأحدها : ما فيه من الإخبار عن الغيوب مثل قوله : « وعَدَ الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض » الآية ، ومثل قوله : « قل للمخلّفين من الأعراب » الآية ، ومثل قوله : « ألم غُلِبت الرومُ في أدنى الأرض وهم من بعد غلَبهم سيَغلِبون » ، وقوله : « أنكم أولياءُ لله من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين » ثم قال : « ولا يتمنّونه أبداً بما قدّمت أيديهم » فما تمناه منهم أحد ، ومثل قوله : « فقل تعالوا نَدْعُ أبناءنا وأبناءكم ، ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم » الآية ، ومثل إخباره بما في نفوس قوم وبما سيقولونه . وهذا وما أشبهه في القرآن كثير .

فالقرآن عند ابراهيم (النظّام) حجةٌ على نبوة النبي – صلى الله عليه – من هذه الوجوه وما أشبهها ، واياها عنى الله بقوله « قُل لئن اجتمعت الإنسُ والجنُّ على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله » .

واما قول صاحب الكتاب (= ابن الراوندي) : « فإن زعم أصحاب

ابراهيم كذا قيل لهم كذا » فليس منهم أحدٌ يحتج بما ذكره عنهم . وانما أراد تطويل الكتاب وتسهيل الكلام على نفسه . . »

ورد الخياط هنا يتضمن اعترافاً منه بما قال ابن الراوندي عن النظّام من انه لم يكن يرى في نظم القرآن وتأليفه حجة ومعجزة ، وانما الإعجاز فيه من ناحية الإخبار عن الغيوب .

ويبين البغدادي في « اصول الدين » (ص ١٨٤) رأي النظّام وأكثر القدرية ، أي المعتزلة ، في اعجاز القرآن فيقول :

« وزعم النظّام أن الإعجاز في القرآن من جهة ما فيه من الإخبار عن الغيوب ؛ ولا إعجاز في نظمه . وزعم مع اكثر القدرية أن الناس قادرون على مثل القرآن ، وعلى ما هو أبلغ منه في الفصاحة والنظم . وقد أكذبهم الله عز وجل في ذلك بأن تحدى المشركين بأن يأتوا بعشر سُوَر مثله مفتريات ، ولا يكون في الافتراء تحقيق غيب . فدل على انه انما اراد به تحقيق إعجازه من جهة النظم والفصاحة .

فان قيل : إذا كانت فصاحة القرآن لا يعرفها الا العرب ، فكيف عرفت العجمُ وجه الاعجاز فيه ؟ قيل : اذا علمت العجمُ ان العرب أهل اللسان وقد عجزوا عن معارضته فيه علموا كونه معجزاً ، كما ان السحرة لما عجزت عن معارضة موسى في عصاه عرف غيرها وجه الاعجاز في العصا وانها ليست بسحر ، لأنها لو كانت سحراً لعارضته السَّحَرة بمثلها . كذلك العجم تعلم ان القرآن لو كان من جنس كلام البشر لقدر على مثله أهلُ اللغة » .

والأشاعرة يرون ان القرآن معجز من وجوه :

« ١ — منها : نظمه العجيب في البلاغة والفصاحة الخارجة عن العادة في نظم الخطب والشعر والمزدوج من الكلام ، ونحو ذلك ؛

٢ — ومنها : ما فيه من الإخبار عن غيوب سالفة ، وذلك عجيب

اذا وردت ممن لم يعرف الكتب ولم يجالس أصحاب التواريخ ،

٣ ــ ومنها الإخبار عن غيوب كانت في المستقبل كما وقع في الخبر عنها على التفصيل ، لا على وجه تخمين الكهنة والمنجمين[1] » .

ولكن هناك وجهاً رابعاً قالت به طوائف ، ودافع عنه ابن حزم في « الفصل » وهو ان وجه إعجازه أن الله منع الخلق من القدرة على معارضته فقط . وهذا الرأي هو المعروف بـ « الصرفة » أي أن الله صَرَّف العرب عن معارضتـــه مع قدرتهم على ذلك ، وهذا الصرف هو الدليل عـــلى الإعجاز . ويرد ابن حزم على القائلين بأن « وجه إعجازه كونه في أعلى مراتب البلاغة » . وبهذا ينتهي إلى ما انتهى اليه النظّام من انكار إعجازه في نظمه وبلاغته . يقول ابن حزم في الرد على من قال بأن وجه إعجاز القرآن كونه في أعلى مراتب البلاغة ، وفي الدفاع عن رأيه في صرف الله الناس عن معارضته :

« فأما الطائفة التي قالت انما إعجازه لأنه في أعلى درج البلاغة فانهم شغبوا في ذلك بأن ذكروا آيات منه مثل قوله تعالى « ولكم في القصاص حياة » (البقرة ١٧٩) ، ونحو هذا .

وموّه بعضهم بأن قال : لو كان كما تقولون من ان الله تعـالى منع من معارضته فقط لوجب ان يكون أغثّ ما يمكن ان يكون من الكلام ، فكانت تكون الحجة بذلك أبلغ[2] .

قال أبو محمد (ابن حزم) : ما نعلم لهم شغباً غير هذين . وكلاهما لا حجة لهم فيه :

أما قولهم : « لو كان كما قلنا لوجب ان يكون أغث ما يمكن ان

---

١ عبدالقاهر البغدادي : « أصول الدين » ص ١٨٣ ــ ١٨٤ . استانبول سنة ١٩٢٨ .

٢ أي بعجزهم حتى عن معارضة الكلام الغث ، مما يدل على أن ذلك بمعجزة من الله أن صرفهم وأعجزهم عن القيام بذلك .

يكون من الكلام فكانت تكون الحجة أبلغ » ـ. فهذا هو الكلام الغث حقاً لوجوه :

١ ـ أحدها : أنه قول بلا برهان ، لأنه يُعكَس عليه قولُه بنفسه، فيقال له : بل لو كان إعجازه لكونه في أعلى درج البلاغة لكان لا حجة فيه ، لأن هذا يكون في كل مَنْ كان في أعلى طبقة . وأما آيات الأنبياء فخارجة عن المعهود . فهذا أقوى من شغبهم .

٢ ـ وثانيها : انه لا يُسأل الله تعالى عما يفعل ولا يقال له لِمَ عجَّزت بهذا النظم دون غيره ؟ ولِمَ أرسلت هذا الرسولَ دون غيره؟ ولِمَ قلبت عصا موسى حيةً دون أن تقلبها أسداً ؟ ـ وهذا كله حمق ممن جاء به لم يوجبه قط عقلٌ . وحَسْبُ الآية ان تكون خارجة عن المعهود فقط .

٣ ـ وثالثها : انهم حين طردوا سؤالهم ربَّهم بهذا السؤال الفاسد لزمهم ان يقولوا : هلا كان هذا الاعجاز في كلامٍ بجميع اللغات فيستوي في معرفة إعجازه العربُ والعجمُ ، لأن العجم لاَ يعرفون اعجاز القرآن الا بإخبار العرب فقط . ـ فبطل هذا الشغب الغث والحمد لله رب العالمين .

قال أبو محمد (ابن حزم) : وأما ذكرهم «ولكم في القصاص حياة» وما كان نحوها من الآيات فلا حجة لهم فيها . ويقال لهم : ان كان كما تقولون ـ ومعاذَ الله من ذلك ! ـ فانما المعجز منه على قولكم هذه الآيات خاصة ، وأما سائره فلا . وهذا كفرٌ لا يقوله مسلم .

فان قالوا : جميع القرآن مثل هذه الآيات في الاعجاز ـ قيل لهم : فلِمَ خصصتم بالذكر هذه الآيات دون غيرها اذاً ؟ وهل هذا منكم الا ايهام لأهل الجهل أن من القرآن معجزاً وغير معجز ؟

ثم نقول لهم : قولُ الله تعالى : « وأوحينا الى ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وأتينا

داود زبورا » (النساء ١٦٣) - أمعجز هو على شروطكم في كونه في أعلى درج البلاغة ، أم ليس معجزاً ؟ فإن قالوا : ليس معجزاً - كفروا ، وان قالوا : انه معجز - صدقوا ؟ وسئلوا : هل على شروطكم في أعلى درج البلاغة ؟ فان قالوا : نعم ! - كابروا وكفوا مؤونتهم ، لأنها أسماء رجال فقط ليس على شروطهم في البلاغة .

وأيضاً : فلو كان اعجاز القرآن لأنه في أعلى درج البلاغة لكان بمنزلة كلام الحسن وسهل بن هارون والجاحظ وشعر امرىء القيس . ومعاذ الله من هذا ! لأن كل ما يسبق في طبقته لم يؤمن ان يأتي من يماثله ضرورةً . فلا بد لهم من هذه الخطة ، أو من المصير الى قولنا ان الله تعالى منع من معارضته فقط .

وايضاً : فلو كان اعجازه من انه في أعلى درج البلاغة المعهودة لوجب ان يكون ذلك لآية ولما هو أقل من آية . وهذا ينقض قولهم ان المعجز منه ثلاث آيات ، لا أقل .

فان قالوا : فقولوا أنتم : هل القرآن موصوفٌ بأنه في أعلى درج البلاغة ، أم لا ؟

قلنا - وبالله تعالى التوفيق - : ان كنتم تريدون ان الله قد بلغ به ما أراد - فنَعَمْ هو في هذا المعنى في الغاية التي لا شيء أبلغ منها . وان كنتم تريدون : هل هو في أعلى درج البلاغة في كلام المخلوقين - فَلا ، لأنه ليس من نوع كلام المخلوقين : لا من أعلاه ، ولا من أدناه ، ولا من أوسطه . وبرهان هذا ان انساناً لو أدخل في رسالة له أو خطبة أو تأليف أو موعظة حروف الهجاء المقطعة لكان خارجاً عن البلاغة المعهودة جملةً بلا شك .

فصحّ انه ليس من نوع بلاغة الناس أصلاً ، وأن الله تعالى مَنَع الخَلْق من مثله ، وكساه الإعجاز ، وسلبه جميعَ كلام الخلق . برهان

ذلك ان الله حكى عن قوم من أهل النار انهم يقولون اذا سئلوا عن سبب دخولهم النار : « لم نَكُ مِنَ المصلّين ، ولم نك نُطْعِم المسكين، وكنا نخوض مع الخائضين ، وكنا نكذّب بيوم الدين حتى أتانا اليقين » (المدثر ٤٣ — ٤٧) ، وحكى تعالى عن كافر قال : « إن هذا إلا سِحْرٌ يُؤثر، إن هذا الا قولُ البَشَر » (المدثر ٢٤ — ٢٥) . وحكى عن آخرين انهم قالوا : « لن نؤمن لك حتى تفجّر لنا من الأرض ينبوعاً ، أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيراً ، أو تسقِط السماء — كما زعمت — علينا كسفاً ، أو تأتي بالله والملائكة قبيلاً ، أو يكون لك بيتٌ من زُخْرُف ، أو ترقى في السماء ، ولن نؤمن لرقيك حتى تُنَزِّل علينا كتاباً نقرؤه » (الاسراء ٩٠ — ٩٣) . فكان هذا كله اذا قاله غير الله عز وجل غير معجز بلا خلاف ، اذ لم يقل أحدٌ من أهل الاسلام ان كلام غير الله تعالى معجز . لكن لما قاله الله تعالى وجعله كلاماً له أصاره معجزاً ومنع من مماثلته .

وهذا برهان كافٍ لا يُحتاج الى غيره ، والحمد لله . » (« الفصل في الملل والأهواء والنحل » جـ٣ ص ١٧ — ١٩ ، القاهرة سنة ١٣٢١ هـ).

فالنظّام اذن كان يرى ان « الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب ، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز ان يَقْدِرُ عليه العباد ، لولا أن الله منعهم بمنع وعجزٍ أحدثهما فيهم[1] » . وكان يشاركه في هذا الرأي من بين المعتزلة : عباد بن سليمان وهشام الفوطي ، فقد ذهبوا جميعاً الى انه « ليس في نظم القرآن وتأليفه اعجاز ، وانه يمكن معارضته ، وانما صُرِفوا عنه ضرباً من الصرف[2] » .

---

١ الأشعري : « مقالات الاسلاميين » جـ ١ ص ٢٢٥ .

٢ الباقلاني : « اعجاز القرآن » ص ٩٩ . القاهرة ، مطبعة دار المعارف .

ولكن معتزلة آخرين دافعوا عن إعجاز القرآن من ناحية نظمه ، وقد ورد لنا أسماء بعض كتبهم في هذا الباب :

١ - « نظم القرآن » للجاحظ (المتوفى سنة ٢٥٥ هـ)

٢ - « اعجاز القرآن في نظمه وتأليفه » ، لأبي عبد الله محمد بن يزيد الواسطي[١] (توفى سنة ٣٠٦ أو ٣٠٧ هـ) .

٣ - « نظم القرآن » لأبي بكر أحمد بن علي بن منجور الأحشادي ، المعروف بـ « ابن الاخشيد[٢] » (المتوفى سنة ٣٢٦ هـ) .

٤ - « النكت في إعجاز القرآن » لأبي الحسن علي بن عيسى الرماني (٢٧٦ - ٣٨٤ هـ) وكان تلميذاً لابن الاخشيد .

ولم يبق لنا من هذه الكتب الأربعة غير الأخير ، وقد طبع في الهند (دهلي سنة ١٩٣٤ م) .

الأخبـــار

الخبر المتواتر وخبر الآحاد

أما عن الحديث فقد أشرنا من قبل الى آراء في حجية الخبر ، وفي الخبر المتواتر وخبر الآحاد بمناسبة آراء أبي الهذيل في هـــذا الموضوع . ونريد هنا أن نورد آراء النظّام في هذه الأمور .

يقول البغدادي (« الفرق بين الفِرَق » ص ٨٧ . القـــاهرة سنة

١ راجع عنه « الفهرست » لابن النديم ص ٢٥٨ - ٢٥٩ . القاهرة .

٢ راجع عنه « الفهرست » لابن النديم ص ٢٥٩ . القاهرة .

١٩٤٨) إن النظّام كان يقول : « إن الخبر المتواتر مع خروج ناقليه – عند سامع الخبر – عن الحصر ، ومع اختلاف همم الناقلين واختلاف دواعيها يجوز ان يقع كذباً . وهذا مع قوله بأن من أخبار الآحاد ما يوجب العلم الضروري » .

وأصل هذا ما ذكره ابن الراوندي ، حين قال : « وكان (النظّام) يزعم أن خبر الواحد الكافر يوجب العلم ، وانه بمنزلة خبر النبي – صلى الله عليه – في ايجاب الحجة اذا كان مخبره جسماً محسوساً . » وقد رد الخياط على دعوى ابن الراوندي هذه فقال : « وهذا أيضاً كذب على ابراهيم (النظّام) : ليس يعدل خبر الله وخبر رسوله عند ابراهيم خبرُ أحد . » . ثم قال ابن الراوندي عن النظّام : « ولم يكن يفرّق بين أخبار المؤمنين وأخبار المشركين الا فيما جاء مجيء الشهادة لموضع التعبّد أيضاً ، لا لأنه رأى أن لإحدى الشهادتين فضلاً على الاخرى . وهذا (زَعَمَ) لا خلاف بين المسلمين في فساده . » ويرد الخياط فيقول : « اعلم – علمك اللهُ الخيرَ – أن أهل التواتر جميعاً من المعتزلة ومن غيرهم لا يفصلون بين أخبار الكفار وبين أخبار غيرهم إلا فيما جاء مجيء الشهادة على جهة حسن الظن بالمؤمن وتصديقه لحكم الدين . فأما في القطع على صحة الخبر وصدقه فإنما هو المجيء الذي لا يكذب مثله ، وسواء كان ناقلوه مؤمنين أم كافرين » (« الانتصار » ص ٥٢ – ٥٣) .

الإجماع

وكان النظّام يجوّز ان تجتمع الأمة في عصره أو حتى في جميع الأعصار على الخطأ في الرأي والاستدلال . وبهذا زعزع هذا الأساس الرابع من أسس التشريع وهي : القرآن ، السنة ، القياس (أو الرأي أو الاستدلال) ، والإجماع .

قال ابن الراوندي : « وكان (النظّام) يزعم ان أُمة محمد — صلى الله عليه — بأسرها قد يجوز عليها الاجماع على الضلال من جهة الرأي والقياس ، لا من جهة التنقل عن الحواس » .

وقد رد عليه الخياط في هذا فقال : « هذا غير معروف عن ابراهيم (النظّام) ، وانما حكاه عنه عمرو بن بحر الجاحظ فقط ، وقد أغفل في الحكايه عنه . وهذه كتبه تخبر بخلاف هذا الخبر[1] » .

---

1 الخياط : « الانتصار » ص ٥١ · نشرة نيبرج ، القاهرة سنة ١٩٢٥ ·

دقيق الكلام

إنكار الجزء الذي لا يتجزأ

أنكر النظّام الجزء الذي لا يتجزأ ، وقال إنـــه « لا جزء إلا وله جزء ، ولا بعض إلا وله بعض ، ولا نصف إلا وله نصف ، وإن الجزء جائز تجزئته أبداً ، ولا غاية له في باب التجزؤ[1] » .

وله كتاب عنوانه « الجزء » (الكتاب نفسه جـ١ ص ١٤) حكى فيه أقوال مثبتي الجزء ، وعنه نقلها الاشعري ، في « مقالات الاسلاميين » (جـ٢ ص ١٤ – ١٥) وقد أوردناها من قبل ونحن نتكلم عن نظريـة الجزء عند أبـي الهديل .

ومذهب النظام في إنكار الجزء مذهب مطلق ، فلم يقل بما قال بـــه « بعض المتفلسفة إن الجزء لا يتجزأ ، ولتجزئته غاية في الفعل ، فأما في القوة والإمكان فليس لتجزئته غاية » (الكتاب نفسه جـ ٢ ص ١٥) . وهـــذا هو رأي أرسطو كما ورد في « الآراء الطبيعية » المنسوب الى فلوطرخس[2] .

---

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » جـ ٢ ص ١٦ . القاهرة سنة ١٩٥٤ .

٢ راجع كتابنا : أرسطوطاليس في النفس ، « الآراء الطبيعية المنسوب الى فلوطرخس ... » ص ١١٨ س ٣ – س ٤ . القاهرة ، سنة ١٩٥٤ .

وقد أيده فيما ذهب اليه ابن حزم[1]: « ذهب النظّام وكلُّ من يُحسن القول من الأوائل الى أنه لا جزء وان دقّ إلا وهو يحتمل التجزيء ابداً بلا نهاية، وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ ، وأن كل جزء انقسم الجسم إليه فهو جسمٌ أيضاً وإن دقّ أبداً » .

ويقول ابن حزم ان عمدة القائلين بوجود الجزء الذي لا يتجزأ خمس حجج أو « مشاغب » على حد تعبيره وهو يوردها كلها ويتلو كل واحدة بالرد عليها . وخلاصة الحجج هي :

١ — « قالوا : أخبرونا : اذا قطع الماشي المسافة التي مشى فيها : فهل قطع ذا نهاية ، أو غير ذي نهاية ؟ فان قلتم : قطع غير ذي نهاية — فهذا محال ، وان قلتم : قطع ذا نهاية — فهذا قولنا . »

ويجيب ابن حزم على هذه الحجة فيقول : « اننا لم نرفع النهاية عن الاجسام كلها من طريق المساحة بل نثبتها ونعرفها ونقطع على أن كل جسم فله مساحة أبداً محدودة ولله الحمد . وانما نفينا النهاية عن قدرة الله تعالى على قسمة كل جزء وإن دق ، وأثبتنا قدرة الله تعالى على ذلك . وهذا هو شيء غير المساحة . ولم يتكلف القاطع بالمشي أو بالذرع أو بالعمل قسمةَ ما قطع ولا تجزئته ، وانما تكلف عملاً أو مشي في مساحة معدودة بالميل أو بالذراع أو الشبر أو الأصبع أو ما أشبه ذلك ، وكل هذا له نهاية ظاهرة . وهذا غير الذي نفينا وجود النهاية فيه ، فبطل الزامهم ... ثم نعكس هذا الاعتراض عليهم فنقول لهم وبالله تعالى التوفيق : نحن القائلون بأن كل جسم فله طول وعرض وعمق وهو محتمل للانقسام والتجزيء . وهذا هو اثبات النهاية لكل جزء انقسم الجسمُ اليه من طريق المساحة ضرورةً . وأنتم تقولون ان الجسم ينقسم الى أجزاء ، ليس لشيء

---

[1] « الفصل في الملل والاهواء والنحل » ح ٥ ص ٩٢ وما يتلوها . القاهرة ، سنة ١٣٢١ هـ .

منها عَرْض ولا طول ولا عمق ولا مساحة ولا يتجزأ وليست أجساماً ، وإن الجسم هو تلك الأجزاء نفسها ليس هو شيء غيرها أصلاً ، وأن تلك الاجزاء ليس لشيء منها مساحةٌ . فلزمكم ضرورةً إذ الجسم هو تلك الاجزاء أو ليست أجساماً وأن الجسم هو تلك الاجزاء وليس هو غيرها — وكل جزء من تلك الاجزاء لا مساحة له — أن الجسم لا مساحة له . وهذا امرٌ يبطله العيان . واذا لم تكن له مساحة ، والمساحة هي النهاية في ذرع الاجسام ، فلا نهاية لما قطعه القاطع من الجسم على قولهم. وهذا باطل .

٢ — والاعتراض الثاني ان قالوا: لا بد ان يلي الجرمَ من الجرم الذي يليه جزءٌ ينقطع ذلك الجِرمُ فيه . قالوا : وهذا اقرارٌ بجزءٍ لا يتجزأ.»

ويرد ابن حزم على هذه الحجة الثانية فيقول : « هذا تمويه فاسد : لاننا لم نرفع النهاية من طريق المساحة ، بل نقول : ان لكل جرمٍ نهاية وسطحاً ينقطع تماديه عنده ، وأن الذي ينقطع به الجرم اذا جُزِّىءَ فهو متناه محدود ، ولكنه محتمل للتجزيء أيضاً . وكل ما جُزِّىء فذلك الجزء — وهو الذي يلي الجرم الملاصق له بنهايته من جهته التي لاقاه منها ، لا ما ظنوا من أن حدّ الجرم جزءٌ منه وهو وحده الملاصق للجرم الذي يلاصقه ، بل هو باطلٌ بما ذكرنا . لكن الجزء ، وهو الملاصق للجرم بسطحه فاذا جُزِىء كان الجزء الملاصق للجرم بسطحه هو الملاصق له حينئذ بسطحه ، لا الذي خرّ عن ملاصقته . وهكذا أبداً . والكلام في هذا كالكلام في الذي قبله ، ولا فرق .

٣ — والاعتراض الثالث أن قالوا : هل ألّفَ أجزاءَ الجسم الا الله تعالى ؟ — فلا بد من : نعم ! قالوا : فهل يقدر الله على تفريق أجزاءٍ حتى لا يكون فيها شيء من التأليف ، ولا تحتمل تلك الاجزاءُ التجزئ أم لا يقدر على ذلك ؟ قالوا : فان قلتم : لا يقدر — عَجَّزْتُم ربكم تعالى . وان قلتم : يقدر — فهذا اقرار منكم بالجزء الذي لا يتجزأ .

قال أبو محمد (ابن حزم) : هـــذا هو من اقوى شُبَهِهم التي شغبوا بها . وهو حجة لنا عليهم . والجواب : اننا نقول لهم وبالله تعالى التوفيق : ان سؤالكم سؤال فاسد ، وكلام فاسد . ولم تكن قط اجزاء العالم متفرقةً ثم جمعها الله عز وجل ، ولا كانت لـــه اجزاء مجتمعة ثم فرقها الله عز وجل . لكن الله – عز وجل – خلق العالمَ بكل ما فيه بأن قال له : «كُنْ » – فكان . او بأن قال لكل جرم منه اذا اراد خلْقَه : « كُنْ » فكان ذلك الجرم . ثم ان الله تعـــالى خلق جميع ما اراد جمعه من الاجرام التي خلقها مفترقة ثم جمعها . وخلق تفريق كل جرم من الاجرام التي خلقها مجتمعة ثم فرقها . فهذا هـــو الحق ، لا ذلك السؤال الفاسد الذي أجملتموه واوهمتم به أهل الغفله ان الله تعالى ألّف العالم من أجزاءٍ خلقها متفرقة . وهذا باطل ، لانه دعوى بلا برهان عليها . ولا فَرْق بيّن من قال ان الله تعالى ألّف أجزاء العالم وكانت متفرقة ، وبين من قال : بل الله تعالى فرّق العالم أجزاء وانما كان جزءاً واحداً . وكلاهما دعوى ساقطة لا برهان عليها ، لا من نص ولا من عقل ، بل القرآن جاء بما قلناه نصاً : قال تعالى : « انما أمرنا لشيء اذا أردناه ان نقول له كن فيكون » (سورة النحل آية ٤٠) . ولفظة « شيء » تقع على الجسم وعلى العَرَض . فصحّ أن كل جسم – صغر أو كبر – وكل عَرَض في جسم فان الله تعالى اذا أراد خلقه قال له « كُنْ » فكان ، ولم يقل عز وجل قط إنه ألّف كل جرم من أجزاء متفرقة . فهذا هو الكذب على الله عز وجل – حقاً .

فبطَلَ ما ظنوا أنهم يلزموننا به .

ثم نقول لهم : إن الله تعـــالى قادر على أن يخلق جسماً لا ينقسم ، ولكنه لم يخلقه في بنية هذا العالم ولا يخلقه ، كما أنه تعالى قادرٌ على ان يخلق عَرَضاً قائماً بنفسه ، ولكنه تعالى لم يخلقه في بنية هذا العالم ولا يخلقه لأنهما مما رتبه الله عز وجل محالاً في العقول . والله تعالى قادر على كل

ما يسأل عنه لا نحاشي شيئاً منها ، الاّ أنه تعالى لا يفعل كل ما يقدرُ عليه ، وانما يفعل ما يشاء ومـا سَبَق في علمه أن يفعله فقط ، وبالله تعالى التوفيق .

ثم نعطف هذا السؤال نفسه عليهم فنقول لهم : هل يقدر الله — عز وجل — على أن يقسم كل جزء وينقسم كل قسم من أقسام الجسم أبداً بلا نهاية — أمْ لا ؟ فان قالوا : لا يقدر على ذلك — عَجَّزوا ربهـم حقاً وكَفَروا ، وهو قولهم دون تأويل ولا إلزام ، ولكنهم يخافون من أهل الاسلام فيملّحون ضلالتهم باثبات الجزء الذي لا يتجزأ جملةً . — وإن قالوا إنه تعالى قادر على ذلك صدقوا ورجعوا إلى الحق الذي هو نفس قولنا وخلافُ قولهم جملةً . ونحن لا نخالفهم قط في أجزاء طحين الدقيق لا يقدر مخلوق في العالم عـلى تجزئة تلك الأجزاء . وإنما خالفناهم في أن قلنا نحن : إن الله تعالى قادر على ما لا نقدر نحن عليه من ذلك، وقالوا هم : بل هو غير قادر على ذلك ، تعالى الله عما يقول الظالمون علـواً كبيراً . وقولهم في تناهي القدرة على قسمة الله تعالى الأجزاء هو القول بأنّ الله تعالى يبلغ من الخلق إلى مقدارٍ ما ، ثم لا يقدر على الزيادة عليه ويبقى حسيراً عاجزاً — تعالى الله عنّ هذا الكفر .

ولعمري إن أبا الهذيل ، شيخّ المثبتين للجزء الذي لا يتجزأ — ليحنّ الى هـذا المذهب حنيناً شديداً . وقد صرح بأن لما يقدر الله عليه كمالاً وآخراً لو خرج الى الفعل لم يكن الله تعالى قادراً بعده على تحريك ساكن ولا تسكين متحرك ولا على فعل شيء أصلاً . ثم تدارك كفره فقال : ولا يخرج ذلك الآخر أبداً إلى حد الفعل ...

٤ — والاعتراض الرابع هو ان قالوا : أيّما أكثر : أجزاءُ الحبل ، أو أجزاء الخردلة ؟ وأيما أكثر : أجزاء الخردلة ، أو أجزاء الخردلتين؟ قالوا : فإن قلتم بل أجزاء الخردلتين وأجزاء الجبل — صدّقتم وأقررتم بتناهي

التجزؤ وهو القول بالجزء الذي لا يتجزأ . وإن قلتم : ليست أجزاء الجبل أكثر من أجزاء الخردلة ، ولا أجزاء الخردلتين أكثر من أجزاء الخردلة — كابرتم العيان، لأنه لا يحدث في الخردلة جزء إلا ويحدث في الخردلتين جزآن وفي الجبل أجزاء .

وادعوا علينا أننا نقول إن في كل جسم أجزاءً لا نهاية لعددها ولا آخر لها ، وإن مَن قطع بالمشي مكاناً ما أو قطع بالجلمتين شيئاً ما فإنما قطع ما لا نهاية لعدده .

وقالوا : إن عمدة حجتكم على الدهرية هو هذا المعنى نفسه في إلزامكم إياهـم وجوب القلة والكثرة في عدد الأشخاص وأوقات الزمان وإيجابكم أن كل ما حصره العدد فذو نهاية ، وإنكاركم على الدهرية وجود أشخاص وأزمان لا نهاية لعددها . قالوا : ثم نقضتم كل ذلك في هذا المكان .

قال أبو محمد (ابن حزم) ... إنهم إما لم يفهموا كلامنا في هذه المسألـة فقوّلونا ما لا نقوله بظنونهم الكاذبة ، وإما أنهم عرفوا قولنا فحرّفوه ... فاعلموا أن كـل ما نسبوه الينا من قولنا إن من قطع مكاناً أو شيئاً بالمشي أو بالجلمتين فإنما قطع ما لا نهاية له — فباطل ، ما قلناه قط ، بل ما قطع إلاّ ذا نهاية بمساحته وزمانه .

وأما احتجاجنا على الدهرية بما ذكروا — فصحيح ، هو حجتنا على الدهرية .

وأما ادعاؤهم اننا نقضنا ذلك في هذا المكان — فباطل .

والفرق بين ما قلناه من أن كل جزء فهو يتجزأ أبداً بلا نهاية ، وبين ما احتججنا به على الدهرية من ايجاب النهايـة بوجود القلة والكثرة في أعداد الأشخاص والأزمان ، وإنكارنا عليهم وجـود أشخاص وأزمان لا نهاية لها ، بل هو حكم واحد وباب واحد وقول واحد ومعنى واحد . وذلك أن الدهرية أثبتت وجود أشخاص قد خرجت الى الفعل لا نهايـة لعددها ، ووجود أزمان قد خرجت إلى الفعل لا نهاية لها . وهذا محـال

ممتنع . وهكذا قلنا في كل جزء خرج الى الفعل : فإنها متناهية العدد بلا شك ، ولم نقل قط إن أجزاءه موجودة منقسمة لا نهاية لعددها ، بل هذا باطل محال . ثم إن الله تعالى قادرٌ على الزيادة في الأشخاص وفي الأزمان وفي قسمة الجزء أبداً بلا نهاية . لكن كل ما خرج الى الفعل أو يخرج : من الأشخاص أو الأزمان أو تجزئة الأجزاء – فكل ذلك متناه بعدده إذا خرج . وهكذا أبداً .

وأما ما لم يخرج إلى حدّ الفعل بعدُ من شخصٍ أو زمانٍ أو تجزؤ فليس شيئاً ولا هو عدداً ولا معدوداً ، ولا يقع عليه عدد ، ولا هو شخصٌ بعدُ ولا زمان ولا جزء . وكل ذلك عدم . وإنما يكون جزءاً اذا جُزّىء بقطع أو برسم مميِّز ، لا قبل ان يجزّأ .

وبهذا تتبين غثاثة سؤالهم في أيما أكثر : أجزاء الخردلة ، أو أجزاء الجبل ، أو أجزاء الخردلتين ؟ – لأن الجبل إذا لم يُجَزأ ، والخردلة اذا لم تجزأ ، والخردلتان إذا لم تُجزآ – فلا أجزاء لها أصلاً تعد ، بل الخردلة جزء واحد والجبل جزء واحد ، والخردلتان كل واحدة منهما جزء . فاذا قسمت الخردلة على سبعة أجزاء وقُسّم الجبل جزئين وقسمت الخردلتان جزئين جزئين فالخردلة الواحدة ، بيقين ، أكثر أجزاءً من الجبل والخردلتين لأنها صارت سبعة أجزاء ، ولم يصر الجبل والخردلتان إلا ستة أجزاء فقط . فلو قسمت الخردلة ست اجزاء لكانت أجزاؤها وأجزاء الجبل والخردلتين سواء . ولو قسمت الخردلة خمسة أجزاء ، كانت اجزاء الجبل والخردلتين أكثر من أجزاء الخردلة . وهكذا في كل شيء .

فصحّ أنه لا يقع التجزؤ في شيء إلا اذا قُسِّم ، لا قبل ذلك . فان كانوا يريدون في أيهما يمكننا التجزئة أكثر : في الجبل والخردلتين ، أم في الخردلة الواحدة ؟ – فهذا ما لا شك فيه: أن التجزيءَ أمكنُ لنا في الجبل وفي الخردلتين منه في الخردلة الواحدة ، لأن الخردلة الواحدة عن

قريب تصغر اجزاؤها حتى لا نقدر نحن على قسمتها . ويتمادى لنا الأمر في الجبل كثيراً ، حتى انه يفنى عمر أحدنا قبل ان يبلغ تجزئته الى أجزاء تدق عن قسمتنا . وأما قدرة الله – عز وجل – على قسمة ما عجزنا نحن عن قسمته من ذلك فباقية غير متناهية . وكل ذلك عليه هين سواء ليس بعضه أسهل عليه من بعض ، بل هو قادر على قسمة الخردلة أبداً بلا نهاية وعلى قسمة الفلك كذلك – ولا فرق ...

ونزيد بياناً فنقول: إن الشيء قبل أن يُجزَأ فليس متجزئاً . فاذا جُزّىء بنصفين أو جزئين فهو جزآن فقط . فاذا جزىء على ثلاثة أجزاء فقط فهو ثلاثة أجزاء . وهكذا أبداً . وأما من قال أو ظنّ أن الشيء قبل ان ينقسم وقبل ان يتجزأ إنه منقسم بعدُ ومتجزىءٌ بعدُ – فوسواس وظن كاذب . لكنه محتمل الانقسام والتجزؤ . وكل ما قُسِّم وجُزّىء فكل جزء ظهر منه فهو معدودٌ متناه . وكذلك كل جسم : فطوله وعرضه متناهيان بلا شك ، والله تعالى قادر على الزيادة فيهما أبداً بلا نهاية . إلا أن كل ما زاده تعالى في ذلك وأخرجه إلى حد الفعل فهو متناه ومعدود ومحدود . وهكذا أبداً . وكذلك الزيادة في اشخاص العالم وفي العدد : فان كل ما خرج الى حدّ الفعل من الأشخاص ومن الأعداد فذو نهاية ، والله تعالى قادر على الزيادة في الأشخاص أبداً بلا نهاية ، والزيادة في العدد ممكنة أبداً بلا نهاية . إلاّ أن كلّ ما خرج من الأشخاص والأعداد إلى الفعل صحبته النهاية ولا بد .

ثم نعكس هذا السؤال عليهم فنقول لهم وبالله تعالى التوفيق : أتفضل عندكم قدرة الله تعالى على قسمة الجبل على قدرته على قسمة الخردلة ؟ وهل تأتي حالٌ يكون فيها الله منها قادراً على قسمة اجزاء الجبل غير قادر على قسمة اجزاء الخردلة – ام لا ؟ فان قالوا : بل قدرة الله تعالى على قسمة الجبل أتمّ من قدرته على قسمة الخردلة ،

وأقروا بأنه تأتي حالٌ يكون الله تعالى فيها قادراً على قسمة أجزاء الجبل غير قادر على قسمة أجزاء الخردلة– كفروا وعجّزوا ربهم وجعلوا قدرته محدثة متفاضلة متناهية . وهذا كفرٌ مجرد . وان أبوا (من) هذا وقالوا إن قدرة الله تعالى على قسمة الجبل والخردلة سواء ، وأنه لا سبيل إلى وجود حالٍ يقدر الله تعالى فيها على تجزئة أجزاء الجبل ولا يقدر على تجزئة أجزاءً الخردلة – صدقوا ورجعوا الى قولنا الذي هو الحق ، وما عداه ضلال وباطل ، والحمد لله رب العالمين .

٥ – والاعتراض الخامس هو أن قالوا : هل لأجزاء الخردلة كلٌّ ، أم ليس لها كلٌّ ؟ وهل يعلم الله عدد أجزائها ، أم لا يعلمه ؟ – فإن قلتم : لا كلّ لها، نفيتم النهاية عن المخلوقات الموجودات – وهذا كفر . وان قلتم ان الله تعالى لا يعلم عدد أجزائها – كفرتم . وان قلتم ان لها كلاً وان الله تعالى يعلم عدد أجزائها – أقررتم بالجزء الذي لا يتجزأ .

قال أبو محمد (ابن حزم) : وهذا تمويه لائح ، ينبغي التنبيه عليه لئلا يجوز على أهل الغفلة. وهو انهم أقحموا لفظة « كل » حيث لا يوجد كل ، وسألوا هل يعلم الله تعالى عدد ما لا عدد له . وهم في ذلك كمن سأل : هل يعلم الله تعالى عدد شعر لحيـة الأحلس[1] أم لا ، وهل يعلم جميع أولاد العقيم أم لا ، وهل يعلم كل حركات أهل الجنـة والنار أم لا – فهذه السؤالات كسؤالهم ، ولا فرق .

وجوابنا في ذلك كله : أن الله عز وجل إنما يعلم الأشياء على ما هي عليه ، لا على خلاف ما هي عليه ، لأن من علم الشيء على مـا هو عليه فقد علمه حقاً . وأما من علم الشيء على خلاف مـا هو عليه فلم يعلمه بل جهله . وحاشا لله من هذه الصفة . فما لا كل له ولا عدد له فإنما يعلمه الله عز وجل ان لا عدد له ولا كل ، وما علم الله عز وجل

---

[1] الأحلس : الأملس الناعم . والمقصود هنا : من لا لحية له .

قط عدداً ولا كُلاً الا لما له عدد وكل ، لا لما لا عدد له ولا كل .
وكذلك لم يعلم الله عز وجل قط عدد شعر لحية الأحلس ولا علِم قط ولد العقيم ، فكيف ان يعرف لهم كلا ؟! وكذلك لم يعلم الله عز وجل قط عدد أجزاء الجبل ولا الخردلة قبل أن يُجزّآ لأنهما لا جزء لهما قبل التجزئة وإنما علمهما غير متجزئين ، وعلمهما محتملين للتجزيء . فاذا جُزئا علمهما حينئذ متجزئين وعلم حينئذ عدد أجزائهما . ولم يزل تعالى يعلم انه يجزىء كل ما لا يتجزأ ولم يزل يعلم عدد الأجزاء التي لا تخرج في المستأنف انى حدّ الفعل ولم يزل يعلم عدد ما يخرج من الأشخاص بخلقه في الأبد الى حد الفعل ، او لم يزل يعلم انه لا أشخاص زائدة على ذلك ولا أجزاء لما لم ينقسم بعدُ ؛ وكذلك ليس للخردلة ولا للجبل قبل التجزيء أجزاءٌ أصلاً . واذ ذلك كذلك فلا «كل» هاهنا ولا «بعض» .
فهذا بطلان سؤالهم — والحمد الله رب العالمين .

ثم نعكس عليهم هذا السؤال فنقول لهم وبالله تعالى التوفيق : أخبرونا عن الشخص الفرد من خردلة ، أو وبرة أو شعرة أو غير ذلك — إذا جزأنا كل ذلك بجزئين أو اكثر ، متى حدثت الأجزاء : أحين جُزِّئت ، أم قبل ان تجزّأ ؟ فان قالوا : قبل ان تجزأ — ناقضوا أسمج مناقضة ، لأنهم أقروا بحدوث أجزاءٍ كانت قبل حدوثها . وهذا سخف . — وان قالوا : انما حدثت لها الاجّزاء حين جُزِّئت ، لا قبل ذلك — سألناهم : متى علَمها الله تعالى متجزئة : حين حدث فيها التجزيء ، أم قبل ان يحدث فيها التجزيء ؟ فان قالوا : بل حين حدث فيها التجزيء صدقوا وأبطلوا قولهم في أجزاء الخردلة ، وان قالوا ، بل علِم انها متجزئة وان لها أجزاء قبل حدوث التجزيء فيها جهّلوا ربهم تعالى إذ انه يعلم الشيء بخلاف ما هو عليه ويعلم أجزاءً لا أجزاء لها ، وهذا ضلال » .

وهكذ ينتهي ابن حزم من ايراد حجج المثبتين للجزء الذي لا يتجزأ والرد عليها . ويسوق بعد ذلك « البراهين الضرورية على ان كل جسم

في العالم فانه متجزىء محتمل للتجزئة ، وكل جزء من جسم فهو أيضاً جسم محتمل للتجزيء . وهكذا أبداً » (« الفصل في الملل والأهواء والنحل » جـ ٥ ص ٩٩) . وليس هاهنا محل ايراد حججه هذه .

وابن حزم يأخذ البعض من الردود عن النظّام ، كما يظهر من بعض ما نقله ابن الراوندي وأوضحه الخياط في « الانتصار » .

و « الانتصار » يصف مذهب النظّام في استحالة وجود أجزاء لا تتجزأ، فيقول ان ابراهيم النظّام أنكر « ان تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ ، وزعم انه ليس من جزء من الأجسام الا وقد يقسمه الوهم بنصفين » (ص ٣٣) .

ويورد مسألة أجزاء الجبل والخردلة فيقول إن « ابراهيم (النظّام) يزعم ان الجبل اذا نُصّف بنصفين ، ونُصّفت الخردلة بنصفين ، فنصفا الجبل اكبر من نصفي الخردلة ، وكذلك ان قُسّما أرباعاً وأخماساً وأسداساً، فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه اكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها، ثم كذلك أجزاؤهما إذا جُزّئا أبداً على هذه السبيل كان كل جزء من الجبل اكبر من كل جزء من الخردلة ، وجميع أجزائهما متناه في مساحته وذرعه . » (ص ٣٦) .

الجسم والحركة

ويعرّف الجسم بأنه « الطويل العريض العميق ، وليس لأجزائه عدد يوقف عليه ، وانه لا نِصْفَ الا وله نصف ، ولا جزء الا وله جزء[1] » .

---

[1] الأشعري : « مقالات الاسلاميين » جـ ٢ ص ٦ .

« والأجسام كلها متحركة ، والحركة حركتان : حركـة اعتماد ، وحركة نُقلة . فهي كلها متحركة في الحقيقة وساكنة في اللغة . والحركات هي الكون ، لا غير ذلك .

وقرأتُ (أي الأشعري) في كتاب يضاف اليه (أي الى النظّام) انه قال : لا أدري ما السكون الا ان يكون يعني كان الشيء في المكان وقتين . أي تحرك فيـه وقتين . وزعم ان الأجسام في حـال خلق الله سبحانه (لها) متحركة حركة اعتماد[1] » .

وعلى العكس من النظّام تماماً كان مُعَمَّر بن عباد يقول ان « الأجسام كلها ساكنة في الحقيقة ، ومتحركة على اللغة ، والسكون هو الكون ، لا غير ذلك . والجسم في حال خَلْقِ الله له ساكن[2] » .

ومذهب النظّام في الحركـة يشبه مذهب هرقليطس في التغير الـدائم وقولـه بأن كل شيء في حركة ، ومـا السكون الا مجرد توازن بين المتحركات ، وهو ما يعنيه بقوله : حركة اعتماد .

ويورد الأشعري مذهب النظّام في موضع آخر (ج ٢ ص ٣٦) هكذا : « أفاعيل الانسان كلها حركات ، وهي أعراض . وإنما يقال « سكون » في اللغة إذا اعتمد الجسمُ في المكان وقتين قيل : «سَكَنَ في المكان» ، لا أن السكون معنى غير اعتماده . وزعم ان الاعتمادات والأكـوان هي الحركات ، وإن الحركات على ضربين : حركة اعتماد في المكان ، وحركة نقلة عن المكان ، وزعم ان الحركات كلها جنس واحد ، وانه محال ان تفعل الذاتُ فعلين مختلفين .

وكان النظّام – فيما يحكى عنه – يزعم ان الطول هو الطويل ، وان العَرْض هو العريض . وكان يثبت الألوان والطعوم والأرابيح والأصوات

---

١ الكتاب نفسه ، ج ٢ ص ٢٠ – ٢١ .

٢ الكتاب نفسه ، ج ٢ ص ٢١ .

والآلام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أجساماً لطافاً . ويزعم ان حيز اللون هو حيز الطعم والرائحة ، وان الأجسام اللطاف قد تحلّ في حيز واحد . وكان لا يثبت عرضاً الا الحركة فقط .

ومن رأيه انه لا عَرَض إلا الحركات[1] . ومحال ان تُرى الأعراض ، ومحال ان يرى الانسان الا الألوان ، والألوان أجسام ، ولا جسم يراه الرائي الا لون[2] .

« والأعراض لا تتضاد ، والتضاد إنما هو بين الأجسام كالحرارة ، والبرودة . والسواد والبياض . والحلاوة والحموضة . وهذه كلها أجسام متفاسدة يفسد بعضُها بعضاً . وكذلك كل جسمين متفاسدين فهما متضادان[3] » .

الكمون والمداخلة

« قال ابراهيم النظّام : ان كل شيء قد يداخل ضده وخلافه : فالضد هو المانع المفاسِد لغيره ، مثل الحلاوة والمرارة ، والحر والبرد ، والخِلاف مثل الحلاوة والبرودة ، والحموضة والبرد : وزعم ان الخفيف قد يُداخل الثقيل ، ورُبَّ خفيف أقل كيلاً من ثقيل واكثر قوةً منه ، فاذا داخله شغَلَه — يعني ان القليلَ الكيل الكثير القوة يشغل الكثير الكيل القليل القوة .

وزعم ان اللون يُداخل الطعم والرائحة ، وانها أجسام .

---

١ الكتاب نفسه ، ج ٢ ص ٤٤ .
٢ الكتاب نفسه ، ج ٢ ص ٤٧ .
٣ الكتاب نفسه ، ج ٢ ص ٥٨ .

ومعنى المداخلة ان يكون حيز أحد الجسمين حيز الآخر ، وأن يكون أحد الشيئين في الآخر ...

وقد أنكر الناس جميعاً ان يكون جسمان في موضع واحـد في حين واحد . وأنكر ذلك جميعُ المختلفين من أهـل الصلاة « = المسلمين) ومن قال بقوله .

وقال أهل التثنية : ان امتزاج النور بالظلمة على المداخلة التي أثبتها ابراهيم (النظّام) .

وقال ضرار (بن عمرو) : إن الجسم من أشياء مجتمعة على المجاورة، فتجاورت ألطف المجاورة . وأنكر المداخلـة وان يكون شيئان في مكان واحد ، عرضان أو جسمان .

وقال أكثر أهل النظر : إنه قد يكون عرضان في مكان واحد ، ولا يجوز كون جسمين في مكان واحد ، منهم أبو الهذيل وغيره .

وحكى زرقان أن ضرار بن عمرو قال : الأشياء منها كوامِنُ ومنها غير كوامن ، فأما اللواتي هنّ كوامن فمثل الزيت في الزيتون والدُّهن في السمسم والعصير في العنب . وكل هذا على غير المداخلـة التي أثبتها ابراهيم (النظّام) . وأما اللواتي ليست بكوامن فالنار في الحجر وما أشبه ذلك . (ومحال) أن تكون النار في الحجر إلا وهي محرقة له . فلما رأيناها غير محرقة له علمنا انه لا نار فيه .

وقد قال كثير من أهل النظر : ان النـار في الحجر كامنة ، حتى زعم انها في الحطب كامنةٌ : الاسكافيُّ وغيره .

وحكى زرقان ان أبا بكر الأصمّ قال : ليس في العالم شيء كامن في شيء مما قالوا .

وقال أبو الهذيل وابراهيم (النظّام) ومُعَمّر (بن عباد) وهشام بن الحكم وبشر بن المعتمر : الزيت كامن في الزيتون، والدّهن في السمسم ، والنار في الحجر .

وقال كثير من الملحدين : ان الألوان والطعوم والأراييح كامنة في الأرض والماء والهواء ، ثم يظهرن في البُسرة وغيرها من الثمار بالانتقال واتصال الأشكال بعضها ببعض . وشبهوا ذلك بحبة زعفران قذفت في نعّار (ة) ماء ثم غُذي بأشكالها فتظهر[1] » .

هذا عرض وافٍ لنظرية الكمون كما عرفت في الاسلام حتى الثلث الأول من القرن الرابع الهجري .

وإذا رجعنا إلى سائر مصادرنا فيما يتعلق بنظرية النظّام في الكمون والمداخلة وجدنا أولاً ما يقوله ابن الراوندي ، قال : « وكان (النظّام) يزعم ان الله خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات في وقت واحد ، وانه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده ولا خلق الأمهات خلق أولادهن ، غير ان الله أكمن بعض الأشياء في بعض . فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها . ومحالٌ عنده في قدرة الله أن يزيد في الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً » .

ويرد الخياط على دعوى ابن الراوندي فيقول : « وهذا كذبٌ على ابراهيم . والمعروف من قول ابراهيم ان الله – جل ذكره – كان يقدر ان يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى غاية ولا نهاية . وكان مع قوله: إن الله خلق الدنيا جملةً – يزعم ان آيات الأنبياء عليهم السلام لم يخلقها الله الا في وقت ما أظهرها على أيدي رسله . هذا قوله المعروف المشهور عند أهل الكلام . ثم قال (ابن الراوندي) : وكان (أي النظام) يزعم ان الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حالٍ من غير ان يفنيها ويعيدها . » ويرد الخياط فيقول : « وهذا أيضاً لم يحكه عنه غير عمرو ابن بحر الجاحظ ، وقد انكره أصحابه عليه » .

---

١ « مقالات الاسلاميين » للأشعري جـ ٢ ص ٢٣ – ٢٤ . القاهرة سنة ١٩٥٤ .

والكلام في الكمون يتعلق بالأمرين : كمون الأعراض ، وكمون الموجودات .

ويظهر مما قاله الأشعري وابن الراوندي ان النظّام كان يقول بكلا النوعين : كمون الأعراض ، وكمون الموجودات .

وكمون الأعراض معناه « ان الأعراض قديمة في الأجسام غير انها تكمن في الأجسام وتظهر : فاذا ظهرت الحركة في الجسم كمن السكون فيه ، واذا ظهر السكون فيه كمنت الحركة فيه – وكذلك كل عرض ظهر كمن ضدُّه في محله[1] . »

أما كمون الموجودات – وهو الأهمُّ هاهنا – فيشبه قول الرواقية « بالعلل البذرية » σπερματικοὶ λόγοι .

* * *

وقد أنكر ضرار بن عمرو مذهب النظّام في الكمون « لأنه كان يزعم ان التوحيد لا يصح الا مع إنكار الكمون ، وان القول بالكمون لا يصح الا بأن يكون في الانسان دمٌ . وانما هو شيء تخلّق عند الرؤية (!) . قال (النظّام) : وهو قد كان يعلم يقيناً ان جوف الانسان لا يخلو من دم . قال (النظام) : ومن زعم ان شيئاً من الحيوان يعيش بغير الدم ، أو شيء يشبه الدم ، فواجبٌ عليه ان يقول بإنكار الطبائع ، ويدفع الحقائق بقول جهم في تسخين النار وتبريد الثلج ، وفي الادراك والحس والغذاء والسمّ . وذلك بابٌ آخر في الجهالات . ومن زعم ان التوحيد لا يصلح الا بأن يكون في الانسان دم ،والا بأن تكون النار لا توجب الإحراق ، والبصر الصحيح لا يوجب الادراك – فقد دلّ على انه في غاية النقص والغباوة ، أو في غاية التكذيب والمعاندة .

---

[1] عبد القاهر البغدادي : « أصول الدين » ص ٥٥ . استانبول سنة ١٩٢٨ .

وقال أبو اسحق (النظّام) : وجدنـا الحطب عند انحلال أجزائـه وتفرُّق أركانه التي بُني عليها ومجموعاته التي ركب منها وهي أربع : نار ، ودخان ، وماء ، ورماد ، ووجدنا للنار حراً وضياءً ، ووجدنا للماء صوتاً ، ووجدنا للدخان طعماً ولوناً ورائحة ، ووجدنا للرماد طعماً ولوناً ويبساً ، ووجدنا للماء السائل من كل واحد من أصحابـه (!) ، ثم وجدناه ذا أجناس رُكبت من المفردات ، ووجدنـا الحطب رُكّب على ما وصفنا — فزعمنا أنـه رُكّب من المزدوجات ، ولم يركب من المفردات .

قال أبو اسحق (النظّام) : فاذا كان المتكلم لا يعرف القياس ويعطيه حقه فرأى ان العود حين احتك بالعود (أحدث النار) فانـه يلزمه في الدخان مثل ذلك ، ويلزمه في الماء السائل مثل ذلك . وان قاس قال في الرماد مثل قوله في الدخان والماء . والا فهو إما جاهل ، واما متحكم .

وإن زعم انه إنما أنكر أن تكون النارُ كانت في العود ، لأنه وجد النار أعظم من العود ، ولا يجوز أن يكون الكبير في الصغير ، وكذلك الدخان — فليزعم أن الدخان لم يكن في الحطب ، وفي الزيت وفي النفط . فان زعم انهما سواء ، وانه انما قـال بذلك لأن بدن ذلك الحطب لم يكن يَسَعُ الذي عاين من بدن النـار والدخان ، فليس ينبغي لمن أنكر كمونها من هذه الجهة ان يزعم ان شرر القداحة والحجر لم يكونا كامنين في الحجر والقداحة.

وليس ينبغي ان ينكر كمونُ الدم في الانسان ، وكمون الدهن في السمسم ، وكمون الزيت في الزيتون . ولا ينبغي ان ينكر مـن ذلك الا ما لا يكون الجسم يَسَعه في العين . فكيف ، وهُمْ قد أجروا هذا الانكار في كل ما غاب عن حواسهم من الأجسام المستترة بالأجسام حتى يعود بذلك الى ابطال الأعراض ، كنحو حموضة الخل ، وحلاوة العسل ، وعذوبة الماء ، ومرارة الصبّر .

قال (النظام) : فإن قاسوا قولهم وزعموا أن الرماد حادث، كما قالوا في النار والدخان ، فقد وجب عليهم أن يقولوا في جميع الأجسام مثل ذلك كالدقيق المخالف للبُرّ في لونه وفي صلابته وفي مساحته وفي أمورٍ غير ذلك منه : فقد ينبغي أن يزعم أن الدقيق حادث ، وان البُرّ قد بَطَل. واذا زعم ذلك زعم أن الزُّبدَ الحادث بعد المخض لم يكن في اللبن ، وأن جُبْن اللبن حادث، وقاس ماء الجُبْن على الجبن ، وليس اللبن إلا الجبن والماء . واذا زعم أنهما حادثان ، وأن اللبن قد بطَل ، لزمه أن يكون الفخــار (كذلك) ، الذي لم نجده حتى عجنّا التراب اليابس المتهافت على حدته بالماء الرطب السيال على حدته ، ثم شويناه بالنار الحارة الصعّادة على حِدتها . ووجدنا الفخار — في العين واللمس والذوق والشمّ وعنــد النقر والصكّ — على خلاف ما وجدنا عليه النار وحدها والماء وحده والتراب وحده ، فان ذلك الفخار هو تلك الأشياء ، والحطب هو تلك الأشياء ، إلا أن أحدها من تركيب العباد ، والآخر من تركيب الله . والعبدُ لا لا يقلب المركبات عن جواهرها بتركيبه ما ركب منهــا . والحجر متى صكّ بيضة كسرهــا ، وكيف دار الأمر ، وسواء كانت الريح تقلبه أو انسان. فان زعموا أن الفخار ليس ذلك التراب وذلك الماء وتلك النار، وقالوا مثل ذلك في جميع الأخبصة[1] والأنبذة ، كــان آخر قياسهم أن يجيبوا بجواب أبي الجهجاه ، فانه زعم ان القائم غير القاعد ، والعجين غير الدقيق ، وزعم — ولو أنه لم يقل ذلك — أن الحبّة متى فُلِقَت فقد بَطَل الصحيح ، وحدث جسمان في هيئة نصفي الحبة . وكذلك إذا فلقت بأربع فِلق ، الى ان تصير سويقاً ، ثم تصير دقيقاً ، ثم تصير عجيناً،

[1] جمع خبيص = خليط .

ثم تصير خبزاً ، ثم تعود رجيعاً وزبلاً ، ثم تعود ريحاناً وبقلاً ، ثم يعود الرجيع أيضاً لبناً وزبداً ، لأن الجلاّلة[1] من البهائم تأكله ، فيعود لحماً ودماً .

وقال (أي النظام) فليس القولُ إلا ما قال أصحاب الكمون .

قال أبو اسحق (النظام) : فإن اعترض علينا معترض من أصحاب الأعراض فزعم أن النارَ لم تكن كامنة ، وكيف تكمن فيه وهي أعظم منه ؟ ولكن العود إذا احتكّ بالعود حَمي العودان ، وحمي من الهواء المحيط بهما الجزءُ الذي بينهما ، ثم الذي يلي ذلك منهما . فاذا احتدم رقّ ، ثم جفّ والتهب . فإنما النار هواءٌ استحال . والهواء في أصل جوهره حارٌ رقيق ، وهو جسم رقيق ، وهو جسم حوار ، جيّد القبول، سريع الانقلاب . والنار التي تراها اكثر من الحطب ، إنما هي ذلك الهواء المستحيل ، وانطفاؤها بطلان تلك الأعراض من النارية فيه . فالهواء سريع الاستحالة الى النار ، سريع الرجوع الى طبعه الأول . وليس أنها اذا عُدِمَتْ فقد انقطعت الى شكل لها عُلوي واتصلت ، وصارت الى تلادها[2] ، ولا أن أجزاءها أيضاً تفرقت في الهواء ، ولا أنها كانت كامنةً في الحطب ، متداخلة منقبضة فيه فلما ظهرت انبسطت وانتشرت . وإنما اللهبُ هواءٌ استحال ناراً ، لأن الهواء قريبُ القرابة من النار ، والماء هو حجازٌ بينهما ، لأن النار يابسة حارة ، والماء رطب بارد ، والهواء حارٌ رطب . فهو يشبه الماء من جهة الرطوبة والصفاء ، ويشبه النار بالحرارة والخفة،فهو يخالفهما ويوافقهما . فلذلك جاز ان ينقلب إليهما انقلاباً سريعاً ، كما ينعصر الهواء إذا استحال رطباً وحدث له كثافة إلى ان تعود أجزاؤه مطراً . فالماء ضدٌ النار ، والهواء خلافٌ لهما ، وليس بضد .

---

1 الجلالة : التي تأكل الجلة والبعر .

2 تلاد = أصل .

ولا يجوز أن ينقلب الجوهر الى ضدّه حتى ينقلب بَدّياً[1] الى خلافه . فقد يستقيم أن ينقلب الماء هواءً ، ثم ينقلب الهواء ناراً ، وينقلب الهواء ماءً ، ثم ينقلب الماءُ أرضاً . فلا بد في الانقلاب من الترتيب والتدريج. وكل جوهر فله مقدمات : لأن الماء قد يحيل الطين صخراً ، وكذلك في العكس ، قد يستحيل الصخر هواءً والهواء صخراً ، على هـذا التنزيل والترتيب .

وقال أبو اسحق (النظام) لمن قال بذلك من حُذّاق أصحاب الأعراض : قد زعمتم أن النار التي عايناها لم تخرج من الحطب ، ولكن الهواء المحيط بهـا احتدم واستحال ناراً . فلعل الحطب الذي يسيل منه الماء الكثير أن يكون ذلك الماء لم يكن في الحطب ، ولكن ذلك المكان من الهواء استحال ماءً . وليس ذلك المكان من الهواء أحقّ بأن يستحيل ماءً من أن يكون سبيلُ الدخـان في الاستحالة سبيل النار والماء . فإن قاس القومُ ذلك فزعموا أن النار التي عايناها وذلك الماء والدخان في كثافة الدخان وسواده، والذي يتراكم منه في أسافل القدور وسقف المطابخ إنما ذلك هواء استحال، فلعلّ الرماد أيضاً هواءٌ استحال رماداً .

فإن قلتم : الدخان في أول ثقله المتراكم عـلى أسافل القدور ، وفي بطون سُقُف مواقد الحمامات ، الذي (إذا) دُبّر ببعض التدبير جـاء منه الأنقاس[2] العجيبة أحق بأن استحال أرضياً . فإن قاسَ (صاحب) العرض ، وزعم أن الحطب انحلّ بأسره فاستحال بعضه رماداً كما قد كان بعضه رماداً مرة ، واستحال بعضه ماء كما كان بعضه ماءً مرة ، وبعضه استحال أرضاً كما كان بعضه أرضاً مرة ولم يقل إن الهواء المحيط بـه استحال رمـاداً ، ولكنّ بعض أخلاط الحطب استحال رماداً ودخاناً ،

---

[1] أي بدءا وأولا .

[2] جمع نقس (بكسر النون واسكان القاف) : حبر ، مِداد .

وبعض الهواء المتصل به استحال ماءً وبعضه استحال ناراً ، على قدر العوامل وعلى المقابِلات له . وإذا قال صاحبُ العرض ذلك كان قد أجاب في هذه الساعة على حدّ ما نزلته لك ...

وبعض من ينكر كمون النار في الحطب قالوا : إن هذا الحرّ الذي رأيناه قد ظهر من الحطب ، لو كان في الحطب لكان واجباً أن نجده من مَسّه كالجمر المتوقد ، إذا لم يكن دونه مانعٌ منه . ولو كان هناك مانعٌ لم يكن ذلك المانعُ إلا البرد ، لأن اللون والطعم والرائحة لا تفاسد الحرّ ولا يمانعه (إلاّ) الذي يضاده ، دون الذي يخالفه ولا يضاده . فإن زعم زاعمٌ أنه قد كان هناك من أجزاء البرد ما يعادل ذلك الحرَّ ويطاوله ويكافئه ويوازيه فلذلك صرنا إذا مَسَسنا الحطب لم نجده مؤذياً، وإنما يظهر الحرق ويُحرِق لزوال البرد إذا قام في مكانه وظهر الحرُّ وحده فظهر عمله . ولو كان البرد المعادلُ لذلك الحرّ مقيماً في العود على أصل كمونه فيه لكان ينبغي لمن مسَّ الرماد بيده أن يجده أبردَ من الثلج . فاذا كان مسَّه كمسِّ غيره فقد علمنا أنه ليس هناك من البرد ما يعادل هذا الحرّ الذي يُحرِق كل شيء لقيه . فإن زعم أنهما خرجا جميعاً من العود فلا يخلو البرد أن يكون أخذ في جهته ، فلِمَ وجدنا الحر وحده وليس هو بأحق أن نجده من ضدّه ؟! وإن كان البرد أخذ شمالاً ، وأخذ الحرُّ جنوباً فقد كان ينبغي أن يجمد ويهلك ما لاقاه ، كما أهلك الحرّ وأحرق وأذاب كل ما لاقاه .

قالوا : فلما وجدنا جميع أقسام هذا الباب ، علمنا أن النار لم تكن كامنة في الحطب .

قال أبو اسحق (= النظام) : والجواب عن ذلك أنا نزعم ان الغالب على العالمَ السفليّ الماءُ والأرض ، وهما جميعاً باردان ، وفي أعماقهما وأضعافهما من الحرّ ما يكون مغموراً ولا يكون غامراً ، ويكون مقموعاً

ولا يكون قامعاً ، لأنه هناك قليل ، والقليل ذليل ، والذليل غريب ، والغريب محقور ، فلما كان العالم السفليّ كذلك ، اجتذب ما فيه من قوة البرد ، ذلك البردَ الذي كان في العود عند زوال مانعه ، لأن العود مقيم في هذا العالم . ثم لم ينقطع ذلك البردُ الى برد الأرض ، الذي هو كالقرص له ، إلا بالطفرة والتخطيف[1] ، لا بالمرور على الأماكن والمحاذاة لها . وقام بَرْدُ الماء منه مقام قرص الشمس من الضياء الذي يدخل البيت للخَرْق الذي يكون فيه . فإذا سُدّ فم السدّ ينقطع إلى قرصه وأصل جوهره .

فإذا أجاب بذلك أبو إسحق (= النظام) لم يجد خصمه بُدّاً من أن يبتدىء مسألةً في إفساد القول بالطفرة والتخطيف .

ولولا ما اعترض به أبو اسحق من الجواب بالطفرة في هذا الموضع لكان هذا مما يقع في باب الاستدلال على حدوث العالم .

وكان أبو اسحق (= النظام) يزعم ان احتراق الثوب والحطب والقطن إنما هو خروج نيرانه منه ، وهذا هو تأويل الاحتراق ، وليس أن ناراً جاءت من مكانٍ فعملت في الحطب ، ولكن النار الكامنة في الحطب لم تكن تقوى على نفي ضدّها عنها . فلما اتصلت بنارٍ اخرى واستمدت منها قَويتا جميعاً على نفي ذلك المانع ، فلما زال المانع ظهرت ، فعند ظهورها تجزأ الحطب وتجفف وتهافت ، لمكان عملها فيه . فإحراقك للشيء إنما هو إخراجك نيرانه منه .

---

[1] التخطيف : المرور السريع . وتخطفه : مر به سريعا . والمقصود هنا : المرور على الشيء خطفا ، أي دون أن يماس أجزاءه كلها المتوسطة . وهو معنى الطفرة . وقد وهم ناشر « الحيوان » فلم يدرك معناها ، واستبدل بها : التخليف – ولا معنى له ، بل الصواب ما ورد في نسخة دار الكتب رقم ٩ ش ونسخة التيمورية رقم ٤٥ طبيعيات بدار الكتب المصرية . راجع « اللسان » مادة : خطف .

وكان (أي النظام) يزعم أن حرّ الشمس إنما يُحرق في هذا العالم باخراج نيرانها منه . وهي لا تحرق ما عقد العرض وكثّف تلك النداوة، لأن التي عقدت تلك الأجـزاء من الحرّ أجناس لا تحترق ، كاللون والطعم والرائحة والصوت . والاحتراقُ إنما هو ظهور النار عنـد زوال مانعها فقط .

وكان يزعم أن سمّ الأفعى – مقيماً في بدن الأفعى – ليس يقتل ، وأنه متى مازَجَ بدناً لا سُمَّ فيه لم يقتل ولم يُتلِف . وإنما يتلف الابدان التي فيها سموم ممنوعة مما يضادّها . فاذا دخل عليهـا سم الأفعى عاون السم الكامنُ ذلك السمَّ الممنوع على مانعه . فاذا زال المانع تلف البدن. فكأن المنهوش عند أبـي إسحق (= النظام) إنما كان أكثرُ مـا أتلفه السم الذي معه .

وكذلك كان يقول في حـرّ الحمّام والحرّ الكامن في الانسان : أن الغَشي الذي يعتريه في الحمام ليس من الحرّ القريب ، ولكن الحـرّ القريب حرّك الحرّ الكامن َ في الانسان ، وأمدّه ببعض اجزائه . فلما قوي عند ذلك على مانعِه فأزاله (صار) ذلك العملُ الذي كان يوقعه بالمانع واقعاً به . وإنما ذلك كماءٍ حارّ يحرق اليد ، صُبَّ عليه مـاءٌ بارد ، فلما دخل عليه الماء الباردّ صار شُغله بالداخل ، وصار من وضع يده فيه وضع يده في شيء قد شُغِل بغيره . فلما دفع الله – عز وجل – عند ذلك الجسم الذي هو مشغول به صار ذلك الشغل مصروفاً الى من وضع يده فيه : إذ كان لا ينفكّ من عمله .

وكان مع ذلك يزعم انك لو اطفأت نار الأتُّون لم تجد شيئاً مـن الضوء ووجدت الكثير من الحرّ ، لأن الضياء لما لم يكن له في الأرض أصلٌ ينسب اليه ، وكان له في العلوّ أصلٌ ، كان أولى به . وفي الحقيقة أنهما جميعاً قد اتصلا بجوهرهما من العالم العلويّ . وهذا الحرّ الذي تجده

في الارض إنما هو الحرّ الكامن الذي زال مانعه . هكذا كان ينبغي أن يقول ، وهو قياسه .

وكان يزعم أنك إن أبصرت مصباحاً قائماً الى الصبح أن الذي رأيته في أول وهلة قد بَطَل من هذا العالم ، وظفر من الدهن بشيء من وزنه وقدره بلا فضّل ، ثم كذلك الثالث والرابع والتاسع . فأنت إن ظننت ان هذا المصباح ذلك ، فليس به ؛ ولكن ذلك المكان (لمـــا كان) لا يخلو مـــن أقسام متقاربة متشابهة ، (و) لم يكن في الأول شية ولا علامـــة — وقع عندك ان المصباح الذي رأيته مع طلوع الفجر هو الذي رأيته مع غروب الشفق .

وكان يزعم أن نار المصباح لم تأكل شيئاً من الدهن ولم تشربه ، وأن النار لا تأكل ولا تشرب ، ولكن الدهن ينقص على قدر ما يخرج منه من الدخان والنار الكامنين ، اللذين كانا فيه . وإذا خرج كـــل شيء فهو بطلانه [1] »

وكان النظام يتعجب من قول بعض المتكلمين إن النار يابسة . «قال: إن الماء رطب ، فيصح ، لأنّا نراه سيّالاً . واذا قال : الأرض يابسة ، فانما يريد التراب المتهافت فقط . فان لم يرد إلا بدن الأرض الملازم بعضُه لبعض ، لما فيها من اللدونة فقط ، فقد أخطأ ، لأن أجـــزاء الأرض مخالطةٌ لاجزاء الماء ، فامتنعت من التهافت على أقدار ذلك . ومتى حفرنا ودخلنا في عُمق الأرض ، وجدنا الارض طيناً ، بل لا نزال نجد الطين أرطب حتى نصير الى الماء . والأرض اليومَ كلها أرض وماء ، والمـاء ماءٌ وأرض ، وإنما يلزمها من الاسم على قدر الكثرة والقلة .

وأما النار فليست بيابسة البدن . ولو كانت يابسة البدن لتهافتت تهافت

---

[1] الجاحظ : « الحيوان » ج ٥ ص ١٠ — ٢٣ .

التراب ولتبرّأ بعضها من بعض ، كما ان الماء لما كان رطباً كان سيالاً.
ولكن القوم لما وجدوا النار تستخرج كل شيء في العـود من النار ،
فظهرت الرطوبات لذلك السبب ، ووجدوا العود تتميز أخلاطه عند خروج
نيرانه التي كانت إحدى مراتعها من التمييز . فوجدوا العودَ قـد صار
رماداً يابساً متهافتاً - ظنوا أن يُبسه إنما هو مما أعطته النـار وولّدت
فيه . والنار لم تعطه شيئاً ، ولكن نار العود لما فارقت رطوبات العـود
ظهرت تلك الرطوبات الكامنة والمانعة ، فبقي من العود الجزءُ الذي هو
الرماد ، وهو جزء الأرض وجوهرها ، لأن العود : فيه جـزء أرضيّ ،
وجزء مائيّ ، وجزء ناري ، وجزءٌ هوائيّ . فلما خرجت النارُ واعتزلت
الرطوبة بقي الجزء الأرضيُّ .

فقولهم : « النار يابسة » - غلط . وإنما ذهبوا الى ما تراه العيون،
ولم يغوصوا على مغيّبات العلل .

وكان (أي النظام) يقول : ليس القوم في طريق خُلّص المتكلمين،
ولا في طريق الجهابذة المتقدمين .

وكـان (أي النظام) يقول : إن الأمة التي لم تنضجها الارحام ،
ويخالفون في ألوان أبدانهم وأحداق عيونهم وألوان شعورهم سبيل الاعتدال
- لا تكون عقولهم وقرائحهم إلا على حسب ذلك . وعـلى حسب ذلك
تكون أخلاقهـم وآدابهم وشمائلهم وتصرُّف هممهم في لؤمهم وكرمهم ،
لاختلاف السَّبك وطبقات الطبخ ، وتفاوُت مـا بين الفطير والخمير ،
والمقصّر والمجاوز - وموضعُ العقل عضوٌ من الاعضاء ، وجزء مـن
تلك الأجزاء - كالتفاوت الذي بين الصقالبة والزنج . وكذلك القول في
الصور ومواضع الاعضاء - ألا ترى أن أهـل الصين والتبت حُذّاق
الصناعات ، لهـا فيها الرفق والحذق ولُطفُ المداخل والاتساع في ذلك
والغوص على غامضه وبعيده . وليس عندهم إلا ذلك : فقد يُفتَح لقومٍ

في باب الصناعات ، ولا يفتح (لهم فيما) سوى ذلك .

... وكان يخطئهم في قولهم : ان الحرارة تورث اليبس، لأن الحرارة انما ينبغي ان تورث السخونة ، وتولد ما يشاكلها ، ولا تولد ضرباً آخر مما ليس منها في شيء. ولو جاز ان تولد من الأجناس التي تخالفها شكلاً واحداً ، لم يكن ذلك الخلاف بأحق من خلاف آخر ؛ الا ان يذهبوا الى سبيل المجاز : فقد يقول الرجلُ : انما رأيتك لأني التفتُّ . وهو انما رآه لطبعٍ في البصر الدرّاك ، عند ذلك الالتفات .

ولذلك يقول (أي النظّام) : قد نجد النار تداخل ماء القُمقم بالايقاد من تحته . فاذا صارت النار في الماء لابسته ، واتصلت بما فيه من الحرارات، والنار صعّادة – فيحدث عند ذلك للماء غليان – لحركة النـــار التي قد صارت في أضعافه . وحركتها تَصَعُّدٌ . فاذا ترفّعت أجزاء النـــار رفعت معها لطائف من تلك الرطوبة التي قد لابستها . فاذا دام ذلك الإيقاد من النار الداخلة على الماء ، صعدت أجزاءُ الرطوبات الملابسة لأجزاء النار . ولقوة حركة النار وطلبها التلاد العلويّ ، كان ذلك . فمتى وجـــد مَن لا علمَ له في أسفل القمقم كالجبس ، أو وجد الباقي من الماء مالحاً عند تصعّد لطائفه ، على مثال ما يعتري ماء البحر – ظنّ ان النار (هي) التي أعطته اليبس . وإن زعموا ان النار هي المتيبسة – على معنى ما قد فسرنا – فقد أصابوا . وان ذهبوا الى غير المجاز أخطأوا .

وكذلك الحرارة : إذا مكنت في الأجساد بعثت الرطوبات ولابستها ؛ فمتى قويت على الخروج أخرجتها منهـــا . فعند خروج الرطوبات توجد الأبدانُ يابسةً – ليس ان الحـــرّ يجوز ان يكون له عملٌ إلا التسخين والصعود والتقلب إلى الصعود مـن الصعود ، كما ان الاعتزال من شكل الزوال .

وكذلك الماء الذي يفيض الى البحر من جميع ظهور الأرضين وبطونها،

اذا صار الى تلك الحفرة العظيمة ، فالماء غسّال مصّاص ، والأرض تقذف اليه ما فيها من الملوحة والذي يخرج اليـه من الأرض (و) من أجزاء النيران المخالطة يرفعان لطائف الماء بارتفاعها وتبخرهما . فاذا رفعا اللطائف فصار منها مطر وما يشبه المطر ، وكان ذلك دأبهما — عاد ذلك المـاء ملحاً ، لأن الأرض إذا كانت تعطيه الملوحة ، والنيران تُخرِج منه العذوبة واللطافة — كان واجباً ان يعود الى الملوحة . ولذلك يكون مـاء البحر أبداً على كيل واحد ووزن واحد ؛ لأن الحرور[1] تطلب القرار وتجري في أعماق الأرض وترفع اللطائف فيصير مطراً وبرداً وثلجاً وطلاً . ثم تعود تلك الأمواه سيولاً تطلب الحرور وتطلب القرار وتجري في أعماق الأرض حتى تصير إلى ذلك الهواء . فليس يضيع من ذلك الماء شيء ولا يبطل منه شيء . والأعيان قائمة . فكأنه منجنون[2] غرف من بحر . وصبّ في جدول يفيض إلى ذلك النهر .

فهو عمل الحرارات إذا كانت في أجواف الحطب ، أو في أجواف الأرضين ، أو في أجواف الحيوان .

والحرّ اذا صار في البدن فانما هو شيء مُكْرَه ، والمكْرَهُ لا يألو يتخلص . وهو لا يتخلص الا وقد حمل معه كل ما قوي عليه ، مما لم يشتد . فمتى خرج خرج معه ذلك الشيءُ .

قال (أي النظّام) : فن هاهنا غلط القوم[3] . »

ويُخَطّىء النظّامُ زَعْمَ من زعم ان النار تصعّد في أول العود ، وتنحدر

---

١ جمع حرّ .

٢ المنجنون : دولاب على شكل ناعورة يسقى به الماء ، والكلمة فارسية : فهي عجلة لرفع الماء من الانهار أو الابار ، وتستخدم في ري الحدائق والحقول (« معجم فارسي — انجليزي » لاستينجاس) .

٣ الجاحظ : « الحيوان » ج ٥ ص ٣٤ — ٤٠ .

وتغوص فيه وتظهر عليه وتأخذ منه عرضاً . وقال : العودُ : النارُ في جميعه كامنة وفيه سائحة ، وهي أحد أخلاطه . والجزء الذي يُرى منها في الطرف الأول غيرُ الجزء الذي في الوسط ، والجزء الذي في الوسط غير الجزء الذي في الطرف الآخر . فإذا احتك الطرف فحمي زال مانعه، وظهرت النار التي فيه . واذا ظهرت حمي لشدّة حرهـا الموضعُ الذي يليها ، وتنحّى أيضـاً مانعُه . وكذلك الذي في الطرف الآخر . ولكن الانسان إذا رأى النار قد اتصلت في العود كله ، وظهرت أولاً فأولاً ظن ان الجزء الذي كان في المكان الأول قد سرى الى المكان الثاني ، ثم إلى المكان الثالث ، فيخبر عن ظاهر ما يرى ، ولا يعرف حقيقة ما بطن من شأنها .

وقال أبو اسحق (= النظّام) : ولو كانت العيدان كلها لا نار فيها ، لم يكن سرعة ظهورها من العراجين ومن المرخ والعفار[1] أحق منها بعود العنّاب[2] والبرديّ وما أشبه ذلك . لكنها لما كانت في بعض العيدان اكثر وكان مانعها أضعف ، كان ظهورها أسرع : وأجزاؤهـا إذا ظهرت أعظم . وكذلك ما كمن منها في الحجارة . ولو كانت أجناس الحجارة مستوية في الاستسرار[3] فيها لما كان حجر المرو أحق بالقدح إذا صُكّ بالقداحة ، من غيره من الأحجار ولو طال مُكْثُه في النار ونفخ عليه بالكير.

ولِمَ صار لبعض العيدان جَمرٌ باق ، ولبعضها جمر سريع الانحلال ، وبعضها لا يصير جمراً ؟ ولِمَ صار البرديّ مع هشاشته ويبسه ورخاوته لا تعمل فيه النيران ؟ ولذلك اذا وقع الحريق في السوق سَلِم كل مكان

١ المرخ والعفار : شجران منهما يتخذ زناد القدح .

٢ العنّاب : في تفسير أبي حيان (ج ٧ ص ٣٤٨ س ٢٣) : « عن ابن عباس : ليس شجر الا وفيه نار ، الا العناب » .

٣ الاستسرار : الكمون .

يكون بين أضعاف البردي ، ولذلك ترى النار سريعة الانطفاء في أصناف البرديّ ومواضعِ جميع اللّيف .

وقال أبو اسحق : فلِمَ اختلفت في ذلك – الا على قدر ما يكون فيها من النار ، وعلى قدر قوة الموانع وضعفها ؟!

ولِمَ صارت تُقْدَح على الاحتكاك حتى تلهب ، كالسّاج في السفن إذا اختلط بعضه ببعضٍ عند تحريك الأمواج لها ؟ ولذلك أعدوا لها الرجال لتصُبَّ من الماء صبّاً دائماً ؟ وتدوم الريحُ ، فتحتكُّ عيدان الأغصان في الغياض ، فتلتهب ناراً ، فتحدثُ نيرانٌ .

ولِمَ صار العود يحمى اذا احتك بغيره ؟ ولم صار الطَّلَق[1] لا يحمى ؟

فان قلت : الطبيعة هناك – فهل دللتمونا إلا على اسم علقتموه على غير معنى وجدتموه ؟ أولسنا قد وجدنا عيون ماء حارق وعيون ماء بارد بعضها يبرص وينفط الجلد ، وبعضها يجمد الدم ويورث الكزاز[2] ؟ أولسنا قد وجدنا عيون ريح وعيون نار ؟ فلِمَ زعمتم ان الريح والماء كانا مختلفتين في بطون الأرض، ولم تجوّزوا لنا مثل ذلك في النار ؟ وهل بين اختناق الريح والماء فرق ؟ وهل الريح إلا هواءٌ تحرك ؟ وهل بين المختنق والكامن فرق ؟

وزعم أبو اسحق (= النظّام) : انه رمى بردائه في بئر النبي – صلى الله عليه وسلم – التي من طريق مكة ، فردته الريح عليه . وحدثني رجل من بني هاشم قال : كنت برامة ، من طريق مكة ، فرميت في بئرها ببعرة فرجعت إليَّ ، ثم أعدتُها فرجعت ، فرميت بحصاة فسمعت لها حريقاً وحفيفاً شديداً وشبيها بالجولان ، الى أن بلغت قرار الماء .

---

١ الطلق : حجر يتشظى صفائح بيضا رقاقا لها بريق .

٢ الكزاز : داء يأخذ من شدة البرد .

وزعم أبو اسحق انه رأى عين نارٍ في بعض الجبال يكون دخانُها نهاراً وليلاً ؛ أوليس الأصل الذي بُني عليه أمرهم : ان جميع الأبدان من الأخلاط الأربعة : من النار ، والماء ، والأرض ، والهواء ؟ فاذا رأينا موضعاً من الأرض يخرج منه نارٌ لم نقل مثل ذلك فيه ؟

ولِمَ نقول في حجر النار إنه متى وُجد أخف من مقدار جسمه من الذهب والرصاص والزئبق انما هو لما خالطه من أجزاء الهواء الرافعة له؟ واذا وجدناه أعلك علوكة وأمتن متانةً وأبعد من التهافت جعلنا ذلك لما خالطه من أجزاء الماء ؛ واذا وجدناه ينفض الشرر ، ويظهر النار جعلنا ذلك الذي خالطه (من الهواء) ؟ ولِمَ جعلناه إذا خف عن شيء بمقدار جسمه ، لما خالطه من أجزاء الهواء ، ولا نجعله كذلك لما خالطه من أجزاء النار ؟! ولا سيما إذا كانت العينُ تجده يقدح بالشرر ، ولم تجرِ أجزاء الهواء فيه عندنا عياناً . فلِمَ أنكروا ذلك ، وهذه القصة توافق الأصل الذي بنوا عليه أمرهم ؟

قال (أي النظّام) : أوليس من قوله انه لولا النيران المتحركة في جوف الأرض ، التي منها يكون البخارُ – الذي بعضه أرضيٌّ ، وبعضه مائيّ – لم يرتفع ضباب ، ولم يكن صواعق ولا مطر ولا أنداء ؟ (ص ٨١ – ٨٦) ... »

« قال أبو اسحق : قال الله عز وجل عند ذكر إنعامه على عباده وامتنانه على خلقه ، فذكر ما أعانهم به من الماعون[1] : « أفرأيتم النار التي تورون ؟ أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون ؟ » (سورة الواقعة ، آية ٧١ – ٧٢) – وكيف قال : « شجرتها » ، وليس في تلك الشجرة شيء . وجوفها وجوفُ الطلَق في ذلك سواء . وقدرة الله على أن يخلق النار عند مس الطلق كقدرته على أن يخلقها عند حكّ العود .

---

[1] الماعون : ما يستعان به كالقدر والفأس والقصعة والدلو .

وهو – تعالى وعز – لم يُرد في هـذا الموضع إلا التعجيب من اجتماع النار والماء .

وهل بين قولكم في ذلك وبين من زعم ان البذر الجيد والرديء ، والمـاء العذب والمالح ، والسبخة والخبرة الرخوة ، والزمـان المخالف والمرافق – سواءٌ ، وليس بينها من الفرق الا ان الله شاء ان يخلق عند اجتماع هذه « حبـّاً ، وعِنباً وقَضْباً ، وزيتوناً ونخلاً » (سورة عبس ، آيات ٢٧ – ٢٩) دون تلك الأضداد .

ومن قال بذلك وقاسه في جميع ما يلزم من ذلك قال كقول الجهمية في جميع المقالات ، وصار إلى الجهالات ، وقال بانكار الطبائع والحقائق[1] » .

هذه هي أهم النصوص التي أوردهـا الجاحظ في كتاب « الحيوان » (الجزء الخامس) نقلاً عن النظّام في تفسيره وتبريره لمذهبه في الكمون . ولا نستطيع ان نقطع بأن هذه النصوص منقولة بحروفها عن نص كلام النظّام ، بل الأشبه ان يكون الجاحظ قد ذكر بعض النصوص بحروفها، ولخص البعض الآخر ، وأدخل فيه من عنده مـا يلائم أسلوبه . ولكنه نظراً إلى انها من النقول القليلة عن النظّام فقد أوردناها بتمامهـا ، مع التحفظ في نسبتها بنصوصها اليه .

---

[1] « الحيوان » للجاحظ ، جـ ٥ ص ٩٢ – ٩٣ .

علم الانسان

يرى النظام ان الحيوان كله جنس واحد لاتفاق جميعه في التحرك بالارادة وان أفعال الحيوان كلها من جنس واحد ، وهي كلها حركة وسكون . والسكون عنده حركة اعتماد ، كما رأينا من قبل عند الكلام عن الحركة .

والألوان والطعوم والأصوات والخواطر أجسام مختلفة ومتداخلة . ورأيه في هذا يشبه رأي الرواقية تماماً ، التي ترى في كل شيء مادة .

الروح

ولهذا أيضاً قال إن الانسان هو الروح ، والروح جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف على سبيل المداخلة . والروح جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد .

يقول الأشعري « مقالات الاسلاميين » (ج٢ ص ٢٧) : « قال النظّام : الروح هي جسم ، وهي النفس . وزعم ان الروح حيٌّ بنفسه . وأنكر ان تكون الحياة والقوة معنىً غير الحيّ القويّ ، وأن سبيل كون

الروح في هذا البدن على جهة ان البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار. ولو خلص منه لكانت أفعاله على التولد والاضطرار . » وفي موضع آخر (جـ ٢ ص ٢٥) : « قال النظّام : الانسان هو الروح ، ولكنها مُداخِلةٌ للبدن مشابكة له و وإن كل هذا في كل هذا ، وان البدن آفة عليه وحبس وضاغط له . وحكى زرقان عنه (أي عن النظّام انه قال) ان الروح هي الحساسة الداركة ، وانها جزء واحد ، وانها ليست بنور ولا ظلمة » .

وقوله : « باعث له على الاختيار ولو خلص منه لكانت افعاله على التولد والاضطرار » في الموضع الأول ، يتنافى مع قوله في الموضع الثاني ان « البدن آفة عليه وحبس وضاغط له » .

« كما حكى الجاحظ ان النظّام قال : إن النفس تدرك المحسوسات من هذه الخروق التي هي : الأذن والفم والأنف ، والعين — لا أن للانسان سمعاً هو غيره وبصراً هو غيره ، وان الانسان يسمع بنفسه ، وقد يصمّ لآفة تدخل عليه ، وكذلك يُبصر بنفسه ، وقد يعمى لآفة تدخل عليه » (الأشعري : « مقالات الاسلاميين » جـ ٢ ص ٣١) .

ويروي ابن الراوندي ان « ابراهيم (النظّام) كان يزعم ان الأرواح جنس واحد ؛ وان سائر الأجسام : من الألوان والطعوم والأرابيح — آفةٌ عليها ؛ وان أهل الجنة يدخلونها وقد نُفِّس عنهم برفع بعض هذه الآفات . الا انه لا بد عنده من ان يبقي فيهم بعضها ، والا لم يجز منهم في زعمه أكل ولا شرب ولا نكاح . » ويجيب الخياط عن هذا فيقول: « أما قوله « إن ابراهيم كان يزعم ان الأرواح جنس واحدٌ — فقد صدق : كذلك كان يقول ابراهيم . وأما قوله « ان سائر الأجسام من الألوان والطعوم والأرابيح آفة عليها » فانما كان يقول : إن هذه الأجسام آفة على الأرواح في دار الدنيا التي هي دار بلوى واختبار ومِحَن .

فهي مشوبة بالآفات لتتم المحنة ويصح الاختبار فيها . فأمـا الجنة فإنها عنده ليست بدار محنـة ولا اختبار ، وإنما هي دار نعيم وثواب فليست بدار آفات . ولا بد للارواح عند ابراهيم اذا اراد الله ان يوفيها ثوابها في الآخرة ان يدخلها هذه الاجسام من الألوان والطعوم والأرابيح، لأن الأكل والشرب والنكاح وانواع النعيم لا تجوز على الأرواح إلا بادخال هذه الاجسام عليها .

ثم قال صاحب الكتاب (ابن الراوندي) : وكان (أي النظّام) يزعم أنه لا بد من أن يكون في أرواح أهـل النار فضلٌ عن مقدار عذابهم . لأنه لو استغرقها العذابُ لغمرها . ولو غمرها لعطل — بزعمه — حسّها . ولو فعل ذلك لم تجد ألماً ولا مكروهاً . قال (ابن الراوندي) وتأويل قوله : لا بد من أن يكون في أرواحهم فضلٌ عن مقدار عذابهم » — ان أرواحهم تحتمل أكثر مما نزل بهم . »

ويرد الخياط على هذه الدعوى الأخيرة قائلاً إن « قول ابراهيم في هذا الباب هو قول المسلمين جميعاً ، وهو أن الله عز وجل يدخل على أهل النار من العذاب بقدر ما تحتمله بنيتهم ولا يزيل عقولهم ولا يبطل حسّهم . لأنه لو فعل ذلك بهم لم يجدوا ألم العذاب ولا شدة العقاب[1] » .

الادراك الحسي

يرى النظـام أن الإدراك يتم بمداخلة الحاسة في المحسوس ، فالمدرِك للشيء إنما يدركه بأن « يطفر البصر إلى المُدرَك فيداخله .... والانسان

[1] « الانتصار » للخياط ، ص ٣٦ – ٣٧ .

لا يدرك المحسوس بحاسّة إلا بالمداخلة والاتصال والمجـاورة ... وحكى عنه زرقان أنه قال : إن الانسان يدرك على المداخلة الاصوات والالوان، وزعم أن الانسان لا يدرك الصوت إلا بأن يصاكه وينتقل الى سمعه فيسمعه، وكذلك قوله في المشموم والمذوق . » (الأشعري : «مقالات الاسلاميين» جـ ٢ ص ٦٦) .

ويشبه هذا ما يقوله الرواقيون ، فيما أورده كتاب « الآراء الطبيعية » المنسوب الى فلوطرخس[١] ، إذ يقولون : « البصر هو روح ينبسط من الجزء الرئيس الى العينين ، والسمع هـو روح ينبعث من هذا الجزء الى الاذنين ، والشم هو روح ينبعث من هذا الجزء الى المنخرين ، والذوق هو روح ينبعث من هذا الجزء الى بسيط البدن » .

والبصر يرى اللونَ دونَ الملوَّن[٢] .

و « الصوت جسم لطيف ، وكلام الانسان هـو تقطيع الصوت ، وهو عـرَض[٣] » . و « الصوت ينتقل في الجو فيصاك الأسماع ويؤلمها ، ولا يُسمع إلا باتصال السمع أو مداخلته إياه[٤] » .

فعل الانسان

يرى النظّام أنه لا فعل للانسان إلا الحركة ، وإنه لا يفعل الحركة إلا في نفسه ، وإن الصلاة والصيام والارادات والكراهات والعلم والجهل

---

١ راجع نشرتنا في « أرسطوطاليس : في النفس ... » ص ١٦٩ ـ ١٧٠ . القاهرة ، سنة ١٩٥٤ .

٢ الأشعري : « مقالات الاسلاميين » جـ ٢ ص ٧٢ .

٣ الكتاب نفسه ، جـ ٢ ص ٩٩ .

٤ الكتاب نفسه ، جـ ٢ ص ٩٩ .

والصدق والكذب وكلامَ الإنسان وسكوتـه وسائر أفعاله ــ حركاتٌ ، وكذلك سكون الإنسان في المكان إنمـــا معناه أنه كائن فيه وقتين : أي تحرك فيه وقتين .

وكـــان يزعم أن الألوان والطعوم والأرابيح والحرارات والبرودات والأصوات والآلام أجسامٌ لطيفة . ولا يجوز أن يفعل الإنسانُ الأجسام. واللذة ليست من فعل الإنسان عنده .

وكان يقول : إن ما حدث في غير حيّز الإنسان فهو فِعلُ الله سبحانه بإيجاب خلقه للشيء ، كذهاب الحجر عند دفعة الدافع وانحداره عند رمية الرامي به وتصاعده عند زجّة الزاجّ به صُعُداً . وكذلك الإدراكُ من فعل الله سبحانه بإيجاب الخلقة . ومعنى ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر طبعاً اذا دفعه دافعٌ أن يذهب ، وكذلك سائر الأشياء المتولّدة .

وكان يقول فيما يحكى عنه : إن الله سبحانه خلق الأجسامَ ضربـــة واحدة ، وإن الجسم في كل وقتٍ يُخلق .

وكان يزعم أن الانسان هو الروح ، وأنه يفعل في نفسه . واختُلف عنه : هل يفعل في ظرفه وهيكله ؟ فالحكاية الصحيحة عنه أنه يفعل في ظرفه . ومن الناس مَنْ يحكي عنه أنه يفعل في هيكله وظرفه[1] » .

الارادة

وقـد اختلف المعتزلة في الإرادة هل تكون موجبة لمرادها ، أم لا ، وقد قال النظّام مع كثيرين (مثل أبـي الهذيل ومعمّر وجعفر بن حرب

---

١ الأشعري : مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ٨٠ ــ ٨١ · القاهرة ، سنة ١٩٥٤ ·

والإسكافي والأدمي والشحّام وعيسى الصوفي) إن الإرادة التي يكون مرادها بعدها بلا فَصْلٍ موجبةٌ لمرادها [1] .

وليصحّ الاختيار « لا بد من خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام ، والآخر يأمر بالكف ... وحكى عنه ابن الراوندي أنه كان يقول : إن خاطر المعصية من الله ، إلا أنه وضعه للتعديل ، لا ليُعصى . وحكى عنه أنه كان يقول : إن الخاطرين جسمان » . ويعلق الأشعري على حكاية ابن الراوندي لمذهب النظام هنا فيقول : « وأظنه غلط في الحكاية الأخيرة عنه [2] » .

الشيطان والجن

كان النظّام ومعمّر وهشام الفوطي ومن اتبعهم يرون « أن الشياطين يعلمون ما يحدث في القلوب ، وليس ذلك بعجيب ، لأن الله عز وجل قد جعل عليه دليلاً .

ومحالٌ أن يدخل الشيطانُ قلب الانسان ، مثال ذلك أن تشير الى الرجل : أقبِلْ أو أدبِرْ ، فيعلم ما تريد ، فكذلك اذا فعل فعلاً عرف الشيطان كيف ذلك الفعل : فإذا حدّث نفسه بالصدقة والبرّ عرف ذلك الشيطان بالدليل ، فنهى الانسان عنه ، هكذا حكى زرقان .

قال : وقال آخرون من المعتزلة وغيرهم : إن الشيطان لا يَعْرف ما في القلب ، فاذا حدّثَ الانسانُ نفسه بصدقة أو بشيء من أفعال البِرّ نهاه الشيطان عن ذلك على الظن والتخمين ...

---

١ الكتاب نفسه ، ج ٢ ص ٩٠ .
٢ الكتاب نفسه ، ج ٢ ص ١٠٢ .

واختلفوا في الجنّ : هل يخبرون الناس بشيءٍ أو يخدمونهم ... فقال النظّـام وأكثر المعتزلة وأصحاب الكلام : لا يجوز ذلك ، لأن في ذلك فسادَ دلائـل الأنبياء ، لأن من دلالتهم أن ينبئوا بما نأكل وندّخر » (الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ١١٠ . القاهرة ، سنة ١٩٥٤) .

الطفرة

من أغرب الآراء المنسوبة الى النظام في الطبيعيات قـوله بالطفرة ، وذلك أنه قال « إن المـارّ على سطح الجسم يسير من مكان الى مكان بينهما أماكن لم يقطعها هذا المارُّ ولا مرّ عليها ولا حاذاها ولا حل فيها[1] » .

ويشرح الاشعري آراء الناس في الطفرة فيقول :

« زعم النظّام أنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحـد في مكان ، ثم يصير الى المكان الثالث ولم يمرّ بالثاني على جهة الطفرة . واعتلّ في ذلك بأشياء : منها : الدوامة : يتحرك أعلاها أكثر من أسفلها وقطبها : وإنما ذلك لان أعلاها يماسُّ أشياء لم يكن حاذى ما قبلها .

وقد أنكر أكثر أهل الكلام قوله ، منهم أبو الهذيل وغيره . وأحالوا أن يصير الجسم إلى مكانٍ لم يمرّ بما قبله ، وقالوا : هذا محالٌ لا يصح. وقـالوا : إن الجسم قد يسكن بعضه وأكثره متحرك ، وإن للفرَس في حال سيره وقفاتٍ خفية وفي شِدة عَدوِه مع وضع رِجله ورفعهـا ،

[1] ابن حزم : « الفصل » ج ٥ ص ٦٤ .

ولهذا كان أحد الفرسين أبطأ من صاحبه ؛ وكذلك للحجر في حال انحداره وقفات خفية بها كان أبطأ من حجر آخر أثقل منه أرسِلَ معه .

وقد أنكر كثير من أهل النظر أن تكون للحجر في حال انحداره وقفات من الفلاسفة وغيرهم ، وقالوا : إن الحجرين إذا أرسلا سبق أثقلهما ، لأن أخف الحجرين يعترض له من الآفات أكثر مما يعترض على الحجر الأثقل ، فيتحرك في جهة اليمين والشمال والقُدام والخلف ، ويقطع الحجر الآخر في حال العوائق التي تلحق هذا الحجر في جهة الانحدار فيكون هذا أسرع .

وكان الجبائي يقول : إن للحجر في حال انحداره وقفات . وكان يقول : إن القوس الموترة فيها حركات خفيّة ، وكذلك الحائط المبني ، وتلك الحركات هي التي تولّد وقوعَ الحائط ، والحركات التي في القوس والوتر هي التي يتولّد عنها انقطاع الوتر » (« مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ١٨ — ١٩) .

وتروي الروايات أن النظّام وصل الى فكره الطفرة هذه إثر مناظرة بينه وبين أبي الهذيل في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ « فألزمه أبو الهذيل مسألة الذرّة والنمل ، وهو أول من استنبطها . فتحيّر النظّام . فلما جنّ عليه الليل نظر اليه أبو الهذيل ، وإذا النظام قائم ورجله في الماء يتفكّر ،

فقال (ابو الهذيل) : يا ابراهيم ! هكذا حال مَن ناطح الكباش.

فقال (النظّام): يا أبا الهذيل ! جئتك بالقاطع : إنه يطفر بعضاً ويقطع بعضاً .

فقال أبو الهذيل : ما يقطع — كيف يقطع[1] ؟ »

ومعنى هذا كما نفترض هو أن مناظرتهما في الحركة كيف تم في

---

[1] « طبقات المعتزلة » لابن المرتضى ص ٥٠ · بيروت سنة ١٩٦١ ·

المكان : اذا كان ينقسم الى غير نهاية فانه لا يمكن قطع ولا أقل جزء منه ، ولما كان المكان يقطع فهو لا ينقسم الى غير نهاية . ورد النظّام هو ان المتحرك يطفر بعض المكان ويقطع البعض الآخر فيقطع من الجزء الأول الى الثالث دون أن يمر بالثاني . فرد أبو الهذيل بأن قال : وحتى لو صح هذا ، فكيف يقطع ما قطعه – أفليس عليه أن يمر بما لا نهاية له ؟!

وحجة أبي الهذيل شبيهة بالحجتين الاولى والثانية من حجج زينون الإيلي ضد الحركة[1]، ولكن الغرض عند كليهما مختلف تماماً : فغرض ابي الهذيل هو إبطال انقسام المكان إلى غير نهاية ، وغرض زينون الإيلي إبطال الحركة .

ولكن مصادرنا لم توضح لنا فكرة الطفرة عند النظام توضيحاً كافياً: هل المكان المطفور خلاء أو ملاء – وهي مسألة كبيرة الأهمية ها هنا .

وقد تعرض للرد على النظّام في مسألة الطفرة هذه أبو المعالي الجويني في « الشامل » (ص ٤٣٤ – ٤٤٤ ، الاسكندرية سنة ١٩٦٩) وبيّن بعض حجج النظّام وردّ عليها بتوسع وتفصيل مما يدل على أن مذهب النظّام في الطفرة كان لا يزال حياً قوياً حتى في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري فليراجع هناك .

ويورد الجويني مثلين ضربهما النظام للدلالة على الطفرة :

١ – **الأول** أن قال : إذا صورنا شكلاً مربعاً متساوي الاضلاع ، ثم مددنا خطاً من إحدى زواياه الى الزاوية المقابلة ، أي رسمنا قطراً ، والقطر هو أطول خط مستقيم في المربع . فلو أخذت نملة في الدبيب على خط القطر ، بينما دبّت نملة أخرى من منشأ القطر على ضلعي الشكل

---

١ راجع كتابنا « ربيع الفكر اليوناني » ص ١٢٩ – ١٣٠ ، الطبعة الرابعة ، القاهرة سنة ١٩٦٩ .

فان النملة السالكة خط القطر الى الزاوية الأخرى تصل الى هذه الزاوية قبل وصول النملة الدابّة على الضلعين « وليس ذلك إلا لطفر صاحبة القطر[1] » (أي النملة الدابّة على القطر) . هكذا ذكره الجويني . وكان من السهل عليه أن يرد على النظام بأن يقول : « هذا الذي ذكره خروج عن المعقول ، إذ لا يخفى على عاقلٍ أن ضلعي الشكل يزيد بُعْدهما (= طولها) على بُعْد (= طول) خط القطر . ولو نصبنا ضلعي الشكل وقدرناهما مع خط القطر خطين متوازيين ، لانقطع خطّ القُطْر قبل انقطاع الآخر . وظهورُ ذلك بالحسّ يُغني عن كشفه » .

ويعجب المرء فعلاً كيف فات هذا على النظّام ، فلم يعرف أن أي ضلعين في المثلث هما أطول من الضلع الثالث . فهل كان النظام قليل البضاعة من الهندسة إلى هذا الحدّ ؟ وهل لم يجد في عصره من يرده وينبهه الى خطئه الفاحش هذا ؟!

٢ — والثاني أن قال : « السفينة إذا كانت في أشدّ جريٍ فلو اراد مَن كان مِن ركبان السفينة في مؤخرها ان يخطو الى مقدمها وصدرها فذلك ممكن مع تتابع حركات السفينة وانتفاء الفترات . وما ذلك إلا لطَفر المتخطي[2] » .

وكان من السهل على الجويني ها هنا أيضاً أن يردّ عليه بأن يبين أن حركة القدم نسبية الى سطح السفينة ، لا الى حركتها ، وإلا لخلّفها وتركها إن كان أسرع منها .

وهذان المثالان أو الدليلان اللذان ساقهما النظّام يدلان على سذاجة في الاستدلال ، كنّا نُكبِر النظّام عنها .

---

١ « الشامل » ص ٤٣٩ .

٢ « الشامل في أصول الدين » للجويني ، ص ٤٤١ . الاسكندرية ، سنة ١٩٦٩ .

المعـــاد

تعرض النظّام وهو يبحث في مسألة المعاد لحشر الحيوان فقال : « ان العقارب والحيات والخنافس والذباب والغربان والجعلان والكلاب والخنازير وسائر السباع والحشرات تُحشر إلى الجنة .

وزعم ان كل من تفضل الله عليه بالجنة لا يكون لبعضهم على بعض درجة في التفضيل .

وزعم انه ليس لإبراهيم – ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم – في الجنة تفضيلُ درجةٍ على درجات أطفال المؤمنين ، ولا لأطفال المؤمنين فيهـا تفضيلٌ – بدرجة أو نعمة أو مرتبة – على الحيـات والعقارب والخنافس لأنه لا عمل لهم كما لا عمل لها . – فحَجَر على رب العالمين ان يتفضل على أولاد الأنبياء بزيادة نعمةٍ لا يتفضّل بمثلها على الحشرات. ثم لم يرضَ بهذا الحجر حتى زعم انه لا يقدر على ذلك .

وزعم أيضاً أنه لا يتفضل على الأنبياء – عليهم السلام – إلا بمثل ما يتفضل به على البهائم ، لأن باب الفضل عنده لا يختلف فيه العالمون وغيرهم ؛ وانما يختلفون في الثواب والجزاء لاختلاف مراتبهم في الأعمال»

(« الفرق بين الفرق » ص ٨٨) .

آراؤه الفقهية

انفرد النظام بآراء جريئة في الفقه ، أبرزهـا عبد القاهر البغدادي في « الفرق بين[1] الفرق » وها هي ذي :

---

[1] « الفرق بين الفرق » ص ٨٩ – ٩٠ . القاهرة سنة ١٩٤٨ .

١ – قال ان الطلاق لا يقع بشيء من الكنايات كقول الرجل لامرأته : أنتِ خلية ، أو بريّة ، أو : حبلك على غاربك ، أو : الحقي بأهلك ، أو : اعتدّي [1] – أو نحوها من كنايات الطلاق عند الفقهاء ، سواء نوى بها الطلاق ، أو لم ينوِه .

« وقد أجمع فقهاء الأمة – فيما يقول البغدادي – على وقوع الطلاق بها إذا قارنتها نية الطلاق . وقد قال فقهاء العراق : إن كنايات الطلاق في حال الغضب كصريح الطلاق في وقوع الطلاق بهما من غير نية . » (ص ٨٩) .

٢ – وقال في الظهار[2] « إن من ظَاهَرَ من امرأته بذكر البطن أو الفرج لم يكن مظاهِراً .

وهذا فيه خلاف قول الأمة بأسرها » .

٣ – اختار قول أبي موسى الأشعري – مع انه كان يفسِّقه في موقفه من مسألة التحكيم بين عليّ ومعاوية – في ان النوم لا ينقض الطهارة إذا لم يكن معه حدث .

وهذا يخالف « قول الجمهور الأعظم بأن النوم مضطجعاً ينقض الوضوء . وانما اختلفوا في النوم قاعداً وراكعاً وساجداً . وتسامح فيه أبو حنيفة . وأوجبه أكثر أصحاب الشافعي من طريق القياس » .

٤ – « من ترك صلاة مفروضة – عمداً لم يصح قضاؤه لها ولم يجب عليه قضاؤها .

وهذا عند سائر الامة كفر ككفر من زعم أن الصلوات الخمس غير

---

١ من العدة ، وهي : تربص يلزم المرأة عند زوال النكاح المتأكد أو شبهته .

٢ الظهار : هو تشبيه زوجته أو ما عبر به عنها أو جزء شائع منها بعضو يحرم نظره اليه من أعضاء محارمه نسبا أو رضاعا كأمه وبنته وأخته » (« تعريفات » الجرجاني) .

مفروضة . وفي فقهاء الأمة من قال فيمن فاتته صلاةٌ مفروضةٌ إنه يلزمه قضاء صلوات يوم وليلة . وقال سعيد بن المسيّب : من ترك صلاة مفروضةً حتّى فات وقتها قضى ألف صلاة . وقد بلغ من تعظيم شأن الصلاة ان بعض الفقهاء أفتى بكفر من تركها عامداً وان لم يستحلّ تركها ، كما ذهب اليه أحمد بن حنبل . وقال الشافعي بوجوب قتل تاركها عمداً ، وان لم يحكم بكفره إذا تركها كسلاً ، لا استحلالاً . وقال ابو حنيفة بحبس تارك الصلاة وتعذيبه إلى ان يُصلي . وخلاف النظّام للامة في وجوب قضاء المتروكة من فرائض الصلاة بمنزلة خلاف الزنادقة في وجوب الصلاة ، ولا اعتبار بالخلافَين . » (الكتاب نفسه ، ص ٨٩) .

٥ ـ وقال في باب الوعيد « إن من غصب أو سرق مائة وتسعة وتسعين درهماً لم يفسق بذلك حتّى يكون ما سرقه أو غصبه وخان فيه مائتي درهم فصاعداً . » (الكتاب نفسه ص ٨٧) .

آراؤه في الصحابة

١ ـ عمر

يقول عبد القاهر البغدادي إن النظّام « طعن في الفاروق عمر رضي الله عنه . وزعم انه شكّ يوم الحديبية في دينه . وشكّ يوم وفاة النبي صلى الله عليه وسلم . وانه كان فيمن نفر بالنبي عليه السلام ليلة العقبة .

---

١ « الفرق بين الفرق » ص ١٤٧ ـ ١٤٨ ، طبعة محيي الدين ، القاهرة ، بدون تاريخ .

وانه ضرب فاطمة ومنع ميراث الضُّرّة . — وأنكر عليه تغريب نصر بن الحجاج من المدينة إلى البصرة . وزعم انه ابتدع صلاة التّراويح ، ونهى عن متعة الحج ، وحرّم نكاح الموالي للعربيات » .

٢ — عثمان

أما عثمان فقد اخذ عليه النظّام :

١ — السماح للحكَم بن العاص بالعودة إلى المدينة ، وكان النبي قد نفاه عنها وظل منفياً عنها طول حياة النبي ومدة خلافة أبي بكر وعمر.

٢ — استعماله الوليد بن عقبة والياً على الكوفة حتّى صلى بالناس وهو سكران ، وكان الوليد سكيراً مدمناً . وقد أخبر النبي أن الوليد بن عقبة من أهل النار .

٣ — أعان سعيد بن العاص بأربعين ألف درهم على نكاحٍ عقده ؛ وسعيد بن العاص هو الذي ولاه عثمان على الكوفة لما ان اضطر الى عزل الوليد بن عقبة حين تألب عليه أهل الكوفة لشربه الخمر .

وموقف النظّام في أخذه هذه الأمور على عثمان مما يؤيده فيه معظم الأمة ، وكانت هذه الأمور من أسباب الانتقاض على عثمان ثم قتله .

٣ — عليّ

وأخذ على عليّ بن أبي طالب انه كان يفتّي في بعض الأمور برأيه، كما أفتى حين سئل عن بقرة قتلت حماراً فقال : أقول فيها برأيي .

ذلك ان النظّام قال « ان الذين حكموا بالرأي من الصحابة إما ان يكونوا قد ظنوا ان ذلك جائز لهم ، وجهلوا تحريم الحكم بالرأي في الفتيا عليهم ؛ واما إنهم أرادوا أن يُذْكَروا بالخلاف وان يكونوا رؤساء في

المذاهب ، فاختاروا لذلك القول بالرأي» («الفرق بين الفرق» ص ٩٠).

ولكنه كان يرى « أن علياً كان مصيباً في حروبه ، وان من قاتله كان على خطأ[1] » ، وخطّـأ طلحة والزبير وعائشة ومعاوية .

٤ ـ أبو هريرة

« عاب النظّام أصحابَ الحديث ورواياتهم أحـاديث أبي هريرة ؛ وزعم ان أبا هريرة كان اكذب الناس » (« الفرق بين الفرق » ص ٨٩) .

٥ ـ ابن مسعود

« وعاب ابن مسعود في قوله في حديث تزويج بروع بنت واشق : أقول فيها برأيي : فان كان صواباً فمن الله عز وجل ، وإن كان خطأ فمني . وكذبه في رواية عن النبي عليه السلام انه قـال : « السعيد من سَعِد في بطن أمه ، والشقي من شقي في بطن أمه » . وكذبه أيضاً في روايـة انشقاق القمر ، وفي رؤية الجن ليلة الجن ... وإنمـا انكر على ابن مسعود روايته ان « السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه ، لأن هذا خلاف قول القدرية في دعواها في السعادة والشقاوة ليستا من قضاء الله عز وجل وقَدَره . واما إنكاره انشقاق القمر فانمـا كره منه ثبوت معجزة لنبينا عليه السلام ، كما انكر معجزتـه في نظم القرآن . فان كان أحال انشقاق القمر مع ذكر الله عز وجـل ذلك في القرآن مع قوله من طريق العقل ـ فقد زعم ان جـامع اجزاء لا يقدر على تفريقها . وان أجاز انشقاق القمر في القدرة والامكان فما الذي أوجب

---

١ الأشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ١٣٠ . القاهرة ، سنة ١٩٥٤.

كذب ابن مسعود في روايته انشقاق القمر مع ذكر الله عز وجل ذلك في القرآن مع قوله : « اقتربت الساعة وانشقّ القمر ، وإن يروا آية يُعرضوا ويقولوا : سِحْرٌ مستمر » (سورة القمر : ١ – ٢) . فقول النظّام بأن انشقاق القمر لم يكن أصلاً – شرٌّ من قول المشركين الذي قالوا لما رأوا انشقاقه وزعموا ان ذلك واقع بسحر . ومنكر وجود المعجزة شرٌّ ممن تأولها على غير وجهها . – واما إنكاره رؤية الجن أصلاً فيلزمه ان لا يرى بعض الجن بعضاً . وإن أجاز رؤيتهم فما الذي أوجب تكذيب ابن مسعود في دعواه رؤيتهم ؟! » (« الفرق بين الفرق » ص ٩٠ – ٩١) .

رأيه في المفسرين

ذكر الجاحظ رأي النظّام في بعض المفسرين ، وكيف يتأولون كتاب الله تأويلاً بعيداً عن مقتضى اللغة أو مقتضى العقل . قال الجاحظ في « الحيوان » (حـ ١ ص ٣٤٣ وما بعدها) :

« كان أبو اسحق (= النظّام) يقول : لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وان نصبوا أنفسهم للعامة ، وأجابوا في كل مسألة : فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس . وكلما كان المفسِّر أغرب عندهم كان أحبّ اليهم . وليكن عندكم عكرمة ، والكلبي ، والسُّدّي ، والضحّاك ، ومقاتل ابن سليمان ، وأبو بكر الأصمّ – في سبيل واحدة . فكيف أثق بتفسيرهم وأسكن إلى صوابهم ، وقد قالوا في قوله عز وجل « وان المساجد لله » (٧٢ : ٦٨) : إن الله عز وجل لم يَعْنِ بهذا الكلام مساجدنا التي نصلي فيها . بل إنما عنى الجِباه وكلّ ما سجد الناس عليه : من يدٍ ورجلٍ وجبهة وأنف وثَفِنة .

وقالوا في قوله تعالى : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خُلِقَتْ » (٨٨ : ١٧) : إنه ليس يعني الجمال والنوق ، وإنما يعني السحاب .

وإذا سئلوا عن قوله : « وطَلْحٍ منضود » (٥٥ : ٢٩) قالوا : الطلح هو الموز .

وجعلوا الدليل على أن شهر رمضان قد كان فرضاً على جميع الأمم وأن الناس غيروه ، قولِه تعالى : « كُتِبَ عليكم الصيامُ كما كُتِبَ على الذين من قبلكم » (٢ : ١٨٣) .

وقالوا في قوله تعالى : « رَبِّ لِمَ حشرتني أعمى وقد كنتُ بصيرا » (٢٠ : ١٢٥) : قالوا : يعني انه حَشَرَه بلا حجّة .

وقالوا في قوله تعالى : « ويلٌ للمطففين » (٨٣ : ١) : الويل : وادٍ في جهنم . ثم قعدوا يصفون ذلك الوادي . ومعنى « الويل » في كلام العرب معروف ، وكيف كان في الجاهلية قبل الإسلام . وهو من أشهر كلامهم !

وسئلوا عن قوله تعالى « قل أعوذ برب الفلق » (١١٣ : ١) قالوا : الفلَق وادٍ في جهنم ، ثم قعدوا يصفونه . وقال آخرون : الفلق المِقْطرة بلغة اليمن .

وقال آخرون في قوله تعالى : « عيناً فيها تُسَمّى سلسبيلا » (٧٦ : ١٨) قالوا : أخطأ من واصل بعض هذه الكلمة ببعض . قالوا : وإنما هي : سَلْ سبيلاً اليها يا محمد . فان كان كما قالوا فأين معنى « تسمى » ، وعلى أي شيء وقع قوله « تسمى » ، فتُسَمّى ماذا ، وما ذلك الشيء ؟

وقالوا في قوله تعالى : « وقالوا لجلودهم لِمَ شهدتم علينا » (٤١ : ٢١) قالوا : الجلود كناية عن الفروج . كأنه كان لا يرى أن كلام الجلد من أعجب العجب !

وقالوا في قوله تعالى : « كانا يأكلان الطعام » (٥ : ٧٥) : إن هذا إنما كان كنايةً عن الغائط . كأنه يرى ان في الجوع وما ينال أهله من الذلّة والعجز والفاقة ، وانه ليس في الحاجة إلى الغذاء — ما يكتفي به في الدلالة على انهما مخلوقان ، حتى يدّعي على الكلام ويدّعي له شيئاً قد أغناه الله تعالى عنه .

وقالوا في قوله تعالى : « وثيابك فَطَهِّرْ » (٧٤ : ٤) : أنه إنما عنى قلبه.
ومن أعجب التأويل قول اللحياني : « الجبار » من الرجال يكون على وجوه : يكون جباراً في الضخم والقوة ، فتأول قوله تعالى : « ان فيها قوماً جبارين » (٥ : ٢٢) . قال : ويكون « جباراً » على معنى « قتالاً » وتأوله في ذلك : « وإذا بطشتم بطشتم جبّارين » (٢٦ : ١٣٠) . وقوله لموسى صلى الله عليه وسلم : « إن تريد الا ان تكون جباراً في الأرض » (٢٨ : ١٩) أي قتالاً بغير حق . والجبار : المتكبر عن عبادة الله تعالى . وتأول قوله عز وجل : « ولم يكن جبّاراً عصيّاً » (١٩ : ١٤) . وتأول في ذلك قول عيسى : ولم يجعلني جباراً متكبراً عن عبادته . قال : الجبار : المسلّط القاهر . وقال : وهو قوله : « وما أنت عليهم بجبار » (٥٠ : ٤٥) أي مُسَلّط فتقهرهم على الإسلام . والجبار : الله .

وتأول أيضاً « الحوف » على وجوه ، ولو وجده في ألف مكان لقال: والحوفُ على ألف وجه . وكذلك الجّبار . وهدا كله يرجع إلى معنى واحد ، إلا أنه لا يجوز ان يوصف به الا الله عز وجل[1] . »

وواضح هنا أيضاً ان الجاحظ تداخل كلامُه في كلام النظّام بحيث يصعب الفصل بينهما .

أركان العالم

العناصر

يورد لنا الجاحظ نقولاً عن النظّام ناقش فيها بعض المذاهب في تركيب العالم . وتنقسم هذه المذاهب إلى : مذهب الدهرية ؛ مذهب الديصانية؛

---

١ الجاحظ : « الحيوان » ج ١ ص ٣٤٣ ـ ٣٤٥ . القاهرة ، سنة ١٩٣٨ .

والدهرية عنده تشمل فرق الطبيعيين المختلفة. وقد أورد آراءها فقال:

« قالت الدهرية في عالمنا هذا بأقاويل: فمنهم من زعم ان عالمنا هذا من أربعة أركان (= عناصر) حرّ، وبرد، ويُبس، وبلّة[1]. وسائر الأشياء، نتائج، وتركيب، وتوليد. وجعلوا هذه الأربعة أجساماً.

ومنهم من زعم أن هذا العالم من أربعة أركان: من أرض، وهواء، وماء، ونار. وجعلوا الحر والبرد واليبس والبلّة أعراضاً في هذه الجواهر. ثم قالوا في سائر الأراييح والألوان والأصوات (إنها) ثمار هذه الأربعة على قدر الأخلاط في القلة والكثرة، والرقة والكثافة.

فقدّموا ذكر نصيب حاسة اللمس فقط؛ وأضربوا عن أنصباء الحواس الأربع.

قالوا ونحن نجد الطعوم غاذية وقاتلة، وكذلك الأراييح. ونجد الأصوات مُلِذّة ومؤلمة، وهي مع ذلك قاتلة وناقضة للقوى مُتْلِفة. ونجد للألوان: في المضار والمنافع واللذاذة والألم — المواقع التي لا تجهل، كما وجدنا مثل ذلك في الحر والبرد واليبس والبلة. ونحن لم نجد الأرض باردة يابسة؛ غير أنا نجدها مالحةً: أي ذات مذاقة ولون كما وجدناها ذات رائحة. وذات صوت متى قرع بعضُها بعضاً. فبردُ هذه الأجرام وحرّها، ويُبْسُها ورطوبتُها لم تكن فيها لعلة كون الطعوم والأراييح والألوان فيها. وكذلك طعومها وأراييحها وألوانها لم تكن فيها لمكان كمون البرد واليبس والحر والبلة فيها. ووجدنا كل ذلك إما ضاراً وإما نافعاً، وإما غاذياً وإما قاتلاً، وإما مؤلماً وإما مُلِذّاً.

وليس يكون كون الأرض مالحة أو عذبة، ومنتنة أو طيبة أحقّ بأن يكون علةً لكون اليبس والبرد والحر والرطوبة من ان يكون كون الرطوبة واليبس والحر والبرد علّةً لكون اللون والطعم والرائحة.

---

[1] بلة: رطوبة. ركن: عنصر.

وقد هجم الناس على هذه الأعراض الملازمة والأجسام المشاركة هجوماً واحداً ، على هذه الحِلية والصورة (التي) ألفاها الأول والآخر .

قـال (أي النظّام) : فكيف وقع القولُ منهم على نصيب هـذه الحاسة وحدهـا ، ونحن لم نرَ من البلّة أو من اليبس نفعـاً ولا ضراً تنفرد به دون هذه الأمور ؟!

قال : والهواء يختلف على قدر العوامل فيـه من تحت ومن فوق ، ومن الأجرام المشتملة عليه والمخالطة له . وهو جسم رقيق ، وهو في ذلك محصور ، وهو خوّارٌ سريع القبول . وهو مع رقته يقبل ذلك الحصر ، مثل عمل الريح والزق : فانها تدفعه من جوانبه ، وذلك لعلّة الحصر ، ولقطعه عن شكله . والهواء ليس بالجسم الصعّاد والجسم النزّال ، ولكنه جسمٌ به تعرف المنازل والمصاعد .

والامور ثلاثة : شيء يصعد في الهواء ، وشيء ينزل في الهـواء ، وشيء مع الهواء . فكما أن المُصعِد فيه والمنحدر لا يكونان إلا مخالفين فالواقع معه لا يكون إلا موافقاً . ولو ان إنساناً أرسل من يده — وهو في قعر الماء — زقاً منفوخاً فارتفع الزق لدفْع الريح التي فيـه ، لم يكن لقائل ان يقول : ذلك الهواءُ شأنه الصعود . بل انما ينبغي ان يقول : ذلك الهواء من شأنه ان يصير إلى جوهره ولا يقيم في غير جوهره ؛ إلا ان يقول : من شأنه ان يصعد في الماء ، كما ان من شأن الماء ان ينزل في الهواء ، وكما ان الماء يطلب تِلاد الماء ، والهواء يطلب تلاد الهواء .

قالوا : والنار أجناسٌ كثيرة مختلفة . وكذلك الصاعد . ولا بد إذا كانت مختلفة أن يكون بعضها أسرع من بعض ، أو يكون بعضها إذا خرج من عالم الهواء وصار إلى نهايـة ، إلى حيث لا منفذ — ألاّ يزال فوق الآخر الذي صعد معـه ، وان وجد مذهباً لم يقم عليـه . ويدلّ على ذلك انّا نجد الضياء صعّاداً ، ونجـد الظلام رابداً[1] ، وكذلك البرد

---

[1] رابد : مقيم .

والرطوبة . فإذا صحّ أن هذه الأجناس مختلفة ، فاذا أخذت في جهةٍ علمنا أن الجهة لا تخالف بين الأجناس ولا توافق ، وأن الــذي يوافقَ بينهما (ويخالف) اختلافُ الأعمال . ولا يكون القطعان متفقين إلاّ بأن يكون مرورهما سواءً . وإذا صارا الى الغاية صار اتصال كل واحد منهما بصاحبه كاتصال بعضه ببعض . ثم لا يوجد أبداً إلاّ إما أعلى وإما أسفل.

قال أبو اسحق (= النظام) : فيُستدلّ على أن الضياء أخفُّ من الحر بزواله ، وقد يذهب ضوء الأتّون وتبقى سخونته .

قال أبو اسحق (= النظام) : لأمر ما حُصِر الهواءُ في جوف هذا الفلك . ولا بد لكل محصور من أن يكون تقلبه وضغطه على قدر شدة الحصار . وكذلك الماءُ اذا اختنق .

قال : والريح هواء نزل ، لا غير . فلِمَ قضوا على طبع الهواء في جوهريته باللدونة ، والهواء الذي يكون بقرب الشمس ، والهواء الذي بينهما على خلاف ذلك ؟

ولولا أن قوى البرد غريزية فيه لما كان مروّحاً عن النفوس ، ومنفِّساً عن جميع الحيوان إذا اختنق في أجوافها البخارُ والوهجُ المؤذي ، حتّى فزعت اليه واستغاثت به ، وصارت تجتلب من رَوحه وبرد نسيمه في وزن ما خرج من البخار الغليظ والحرارة المستكنّة .

قال (أي النظام) : وقد علموا ما في اليُبس من الخصومة والاختلاف. وقد زعم قومٌ أن اليُبْس هو عدم البِلّة . قالوا وعلى قدر البِلّة قــد تتحول عليه الأسماء ، حتّى قال خصومهم : فقولوا أيضاً إنما نجد الجسم بارداً على قدر قلة الحرّ فيه .

وكذلك قالوا في الكلام : إن الهواء إنما يقع عندنا أنه مُظلم لفقدان الضياء ، ولأن الضياء قرصٌ قائم وشعاع ساطع فاصل ، وليس للظلام قرص . ولو كان في هذا العالم شيء يقال له ظلامٌ لما قام إلا في قرص.

فكيف تكون الأرض قُرصةً ، والأرض غبراء ، ولا ينبغي ان يكون شعاع الشيء أسبغ منه .

قال : والأول لا يشبه القول في اليُبس والبلّة ، والقولَ في الحر والبرد ، والقول في اليبس والرطوبة ، والقول في الخشونة واللين ، لأن التراب لو كان كله يابساً وكان اليبس في جميع أجزائه شائعاً ، لم يكن بعضه أحق بالتقطيع والتبرد والتهافت ، من الجزء الذي نجده متمسكاً .

قال خصمه : ولو كان أيضاً التهافت الذي نجده فيه إنما هو لعدم البلة ، وكله قد عدم البلّة ، لكان ينبغي للكل أن يكون متهافتاً ، ولا نجد منه جزئين متلازقين . فإن زعمتم أنه إنما اختلف في التهافت على قدر اختلاف اليُبس ، فينبغي لكم أن تجعلوا اليُبس طبقات ، كما يُجْعلُ ذلك للخضرة والصفرة .

وقال ابراهيم (النظّام) : أرأيت لو اشتمل اليبس الذي هو غاية التراب كله كما عرض لنصفه ، أما كان واجباً أن يكون الافتراقُ داخلاً على الجميع ؟ وفي ذلك : القولُ بالجزء الذي لا يتجزأ .

وابو اسحق — وإن كان اعترض على هؤلاء في باب القول في اليبس— فإن المسألة عليه في ذلك أشد .

وكان أبو اسحق يقول : من الدليل على أن الضياء أخفُّ من الحرّ ان النار تكون منك على قاب غلوة[1] فيأتيك ضوءُها ولا يأتيك حرُّها . ولو ان شمعة في بيت (غير) ذي سقف لارتفع الضوء في الهواء حتى لا تجد منه على الأرض إلا الشيء الضعيف ، وكان الحرّ على شبهٍ بحاله الأول[2] . »

* * *

[1] الغلوة : مقدار رمية السهم .

[2] الجاحظ : « الحيوان » ج ٥ ص ٤٠ ـ ٤٦ .

أما المذهب الآخر الذي يرد عليه النظّام في أمر أركان العـالم فهو الديصانية ، وقد قال عنهم :

« قال ابو اسحق : زعمت الديصانية أن أصل العالم إنما هو من ضياء وظلام ، وأن الحرّ والبرد واللون والطعم والصوت والرائحة إنما هي نتائج على قدر امتزاجها .

فقيل لهم : وجدنا الحِبْر إذا اختلط باللبن صار جسماً أغبر ، وإذا خلطت الصَّبِر بالعسل صار جسماً مُرّ الطعم على حسب ما زدنا . وكذلك نجد جميع المركبات . فما لنا إذا مزجنا بين شيئين من ذوات المناظر خرجنا الى ذوات الملامس وإلى (ذوات) المذاقة والمشمّة ؟!

وهذا نفسه داخل على من زعم أن الأشياء كلها تولدت مـن تلك الأشياء الأربعة ، التي هي نصيبُ حاسةٍ واحدة .

وقال أبو اسحق : إن زعم قوم أن ها هنا جنساً هو روحٌ ، وهو ركنٌ خامس — لم نخالفهم .

وإن زعموا أن الأشياء يحدثُ لها جنسٌ إذا امتزجت بضربٍ مـن المزاج ، فكيف صار المزاجُ يُحدث لها جنساً وكلٌّ واحد منه إذا انفرد لم يكن ذا جنس وكان مُفسِداً للجسم ، وإن فَصَل عنها أفسد جنسها ؟! وهل حُـكم قليلِ ذلك إلا كحكم كثيره ؟! ولمَ لا يجوز أن يُجمَع بين ضياءٍ وضياءٍ فيحدث لها منعُ الإدراك ؟!

فإن اعتلّ القومُ بالزاج والعفص والماء ، وقالوا : قد نجد كـلّ واحدٍ من هذه الثلاثة ليس بأسود ، وإذا اختلطت صارت جسماً واحداً أشدّ سواداً من الليل ومن السبج[1] ومن الغراب — قال أبو اسحق : بيني

---

[1] السبج : « حجر أسود حالـك صقيل رخو جـدا تأكل النار فيه » (البيروني : « الجماهر في معرفة الجواهر » ص ١٩٩) .

وبينكم في ذلك فرقٌ : أنا أزعم ان السواد قد يكوْن كامناً ويكون ممنوع المنظرة[1] ، فاذا زال مانعه ظهر ، كما أقول في النار والحجر وغير ذلك من الأمور الكامنة . فان قلتم بذلك فقد تركتم قولكم . وإن أبيتم فلا بد من القول .

قال أبو اسحق : وقد غلط أيضاً كثير منهم فزعموا ان طباع الشيخ البلغم . ولو كان طباعه البلغم ، والبلغم ليّنٌ رطبٌ أبيض، لما ازداد عظمه نحولاً ولونه سواداً وجلده تقبُّضاً ...

قال أبو اسحق : فان كان بعض هذه الجواهر صعّاداً وبعضها نزّالاً – ونحن نجد الذهب أثقل من مثله من هذه الاشياء النزّالة – فكيف يكون أثقل منها وفيه أشياء صعّادة ؟!

فان زعموا أن الخفة إنما تكون من التخلخل والسُّخْف وكثرة اجزاء الهواء – فقد ينبغي أن يكون الهواء أخفّ من النار ، وأن النار في الحجر كما أن فيه هواءً ، والنار أقوى على رفع الحجر من الهواء الذي فيه .

وكان (أي النظّام) يقول : من الدليل على أن النار كامنةٌ في الحطب أن الحطب يُحرق بمقدار من الإحراق ، ويمنع الحطب أن يخرج جميع ما فيه من النيران فيجعل فحماً . فمتى أحببت أن تستخرج الباقي من النار استخرجته ، فترى النار عند ذلك يكون لها لهبٌ دون الضرام . فمتى أخرجتَ تلك النار الباقية ، ثم أوقدت عليها ألف عام لم تستوقد . وتأويل : « لم تستوقد » إنما هو ظهور النار التي كانت فيه . فاذا لم يكن فيه شيء ، فكيف يستوقد ؟

وكان يكثر التعجُّب من ناس ينافسون في الرئاسة إذْ رآهم يجهلون جهل صغار العلماء وقد ارتفعوا في أنفسهم الى مرتبة كبار العلماء . وذلك

---

[1] المنظرة : المنظر ، الرؤية .

ان بعضهم كان يأخذ العود فينقيه ويقول : اين تلك النـــار الكامنة ؟!
مالي لا أراها ، وقد ميزتُ العود قشراً بعد قشر ؟

وكان يقول في الأشياء الكامنة: إن لكل نوع منها نوعاً من الاستخراج، وضرباً من العلاج . فالعيدان ُتخرَج نيرانُها بالاحتكاك ، واللبن ُيخرَج زبدُه بالمخض ، وجُبنه ُيجمع بالنفحة وبضروب من علاجه .

ولو أن إنساناً أراد أن يخرج القَطِران من الصنوبر ، والزفت مــن الأرز لم يكن يخرج له بأن يقطع العود ويدقه ويقشره ، بل يوقد لــه ناراً بقربه ، فاذا أصابه الحرُّ عَرِق وسال — في ضروبٍ من العلاج .

ولو أن انساناً مـزج بين الفضة والذهب ، وسبكهما سبيكة واحدة ، ثم أراد أن يعزل أحدهما من صاحبه لم يمكنه ذلك بالقَرْص والدق . وسبيل التفريق بينهما قريبةٌ سهلةٌ عند الصاغة وأرباب الحملانات[1] .

* * *

وزعم أبو اسحق أن أرسطاطاليس كان يزعم أن الماء الممازِجَ للارض لم ينقلب أرضاً ، وأن النار الممازجة للماء لم تنقلب ماءً . وكذلك ما كان من الماء في الحجر ، ومن النار في الأرض والهواء . وأن الأجرام إنمــا تخفُّ وزنها وتسخف على قدر ما فيها من التخلخل ومن أجزاء الهواء . وأنها ترزن وتصلب وتمتُن على قدر قلة ذلك فيها .

ومن قال هذا القول في الأرض والماء والنار والهواء وفيما تركّب منها من الأشجار وغير ذلك — لم يصل الى أن يزعم أن في الارض عَرَضاً يحدث ، وبالحري أن يعجز عن تثبيت كون الماء والأرض والنار عرضاً.»

---

١ حملان الدراهم في اصطلاح الصاغة هو ما يحمل على الدراهم من الغش ، تسمية بالمصدر ، وهو مجاز (« تاج العروس » للزبيدي ﺣ ٧ ص ٢٨٨ ، دار ليبيا للنشر) .

مناظراته مع المانوية

وللنظّام مناقشات عديدة مع المانوية، منها ما رواه الجاحظ في «الحيوان» (ج ٤ ص ٤٤١ – ٤٤٢) قال :

« كان أبو اسحق (النظام) يسأل المنانية عن مسألة قريبة المأخذ قاطعة ، وكان يزعم أنها ليست له :

وذلك ان المنانية تزعم أن العالم بما فيه ، من عشرة أجناس : خمسةٌ منها خير ونور ، وخمسة منها شرٌّ وظُلمة . وكلها حاسّة وحارّة . وأن الإنسان مركب من جميعها على قدر ما يكون في كل إنسان من رجحان أجناس الخير على أجناس الشرّ ، ورجحان أجناس الشرّ على أجناس الخير . وأن الإنسان وإن كان ذا حواس خمسة ، فإن في كل حاسة فنوناً من ضدّه من الاجناس الخمسة . فمتى نظر الانسان نظرة رحمة فتلك النظرة من النور ، ومن الخير . ومتى نظر نظرة وعيد ، فتلك النظرة من الظلمة. وكذلك جميع الحواسّ . وأن حاسّة السمع جنسٌ على حدة ، وأن الذي في حاسة البصر من الخير والنور لا يعين الذي في حاسة السمع من الخير، ولكنه لا يضاده ولا يفاسده ولا يمنعه. فهو لا يعينه لمكان الخلاف والجنس، ولا يعين عليه لأنه ليس ضدّاً .

وأن اجناس الشرّ خـلافٌ لأجناس الشرّ ، ضدٌ لأجناس الخير ، وأجناس الخير يخالف بعضها بعضاً ولا يضاد ؛ وأن التعاون والتآدي لا يقع بين مختلفها ، ولا بين متضادّها ، وإنما يقع بين متفقها .

قال (أي النظام) : فيقال للمنانيّ : ما تقول في رجل قال لرجل: يا فلان ! هل رأيت فلاناً ؟ فقال المسئول : نعم ، قد رأيته – أليس السامع قد أدّى الى الناظر ، والناظر قد أدّى الى الذائق ؟! وإلا فلِم قال اللسان : نعم ! إلا وقد سمع الصوتَ صاحبُ اللسان ؟!

وهذه مسألة قصيرة كما ترى ؛ ولا حيلة له بأن يدفع قوله » .

محمد بن عبد الوهاب الجبائي

أبو علي محمد بن عبد الوهّاب الجبائي :

واسمه الكامل كما ذكره ابن خلكان (برقم ٥٧٩ ، جـ ٣ ص ٣٩٨، القاهرة سنة ١٩٤٨ م) : أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حُمْران بن أبان مولى عثمان بن عفان .

ولقب الجُبّائي نسبة إلى جُبَّا (بالضم ثم التشديد والقصر) « بلد أو كورة من عمل خوزستان . ومن الناس من جعل عبّادان من هـذه الكورة ، وهي في طرف من البصرة والأهواز ، حتى جعل من لا خبرة له جُبَّا من أعمال البصرة . وليس الأمر كذلك . ومن جُبَّا هذه أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجُبّائي المتكلم المعتزلي صاحب التصانيف ، مات سنة ٣٣٠ ، ومولده سنة ٢٣٥ . وابنه أبو هاشم عبد السلام كان كأبيه في علم الكلام ، وفضـل عليه بعلم الأدب ، فإنه كان إماماً في العربية ، مـات سنة ٣٢١ ببغداد . وجُبّا في الأصل أعجمي . وكان القياس أن ينسب اليها جُبَّوي . فنسبوا اليها جُبّائي على غير قياس ، مثل نسبتهم الى الممدود ، وليس في كلام العجم ممدود . وجُبّا أيضاً قرية من أعمال النهروان ... وجُبّا أيضاً قرية قرب هيت [١] »

---

١ ياقوت : « معجم البلدان » جـ ٢ ص ١٢ ـ ٣١ ، نشرة فستنفلد .

ويقول ابن حوقـل في « المسالك والممالك » في فصل خوزستان إن جُبّى مدينة ورستاق عريض مشتبك العمائر بالنخل وقصب السكر وغيرهما.

وجُبّا تقع بالقرب من نهر دجيل أسفل الاهواز ، وبالقرب منهـا مدينة سوق الاربعـاء ، وهي في شرقي دجيل على نهر يشق المدينة إلى جانبين بينهما قنطرة من خشب تحتها السفن[1] .

مولده

نصّ ابن خلكان (٣ / ٣٩٩) عـلى أن « ولادة الجبائي في سنة خمس وثلاثين ومائتين » ، وهو نفس التاريخ الذي ذكره ياقوت (ج ٢ ص ١٣) ، ومن قبلهما ابن النـديم في « الفهرست » (ص ٢٥٦ ، طبع مصر) .

نبوغه المبكر

يروي ابن المرتضى (« طبقات المعتزلة » ص ٨٠) حكاية عن نبوغه المبكر وقدرته في صغره على الجدل في مسائل علم الكلام فقال : « وكان على حداثة سنه معروفاً بقوة الجدل . حكى القطّان أنه اجتمع جماعة لمناظرة . فانتظروا رجلاً منهم فلم يحضر . فقال بعض أهل المجلس : أليس هنـا

---

١ راجع كي لوسترانج : «بلدان الخلافة الشرقية» ، ترجمة بشير فرنسيس وكوركيس عواد ، ص ٢٧٧ ــ ٢٧٨ بغداد ، ١٩٥٤ .

من يتكلم ؟ وقد حضر من علماء المجبّرة رجل يقال له صقر . فاذا غلامٌ أبيض الوجـه زج نفسه في صدر صقر وقال له : أسألكَ ؟ فنظر اليه الحاضرون وتعجبوا من جرأته مع صغر سنه ، فقال له : سَلْ ! فقال: هل الله تعالى يفعل العدل ؟ قال : نعم ! قال : أفتسميه بفعله العـدل عادلاً ؟ قـال نعم ! قال فهل يفعل الجور ؟ قال : نعم ! قال : أفتسميه جائراً ؟ قال : لا . قال : فيلزم أن لا تسميه بفعله العدل عادلاً .

فانقطع صقر . وجعل الناس يسألون : مَنْ هذا الصبيّ ؟ فقيل : هو غلام من جُبّاء . » .

دراسته ومشايخه

« كان شيخه أبا يعقوب الشحّام . ولقي غيره من متكلّمي زمانه » (« طبقات المعتزلة » ص ٨٠) . وأبو يعقوب يوسف بن عبد الله بن اسحق الشحّام كـان « من اصحاب أبـي الهذيل ، وإليه انتهت رياسة المعتزلة ، وله كتب في الرد على المخالفين وفي تفسير القرآن ، وكان من أحذق الناس في الجدل ... وعاش ثمانين سنة » (الكتاب نفسه ٧١–٧٢). واتفق على أخذ الجبائي عنه كل المصادر (« الفهرست » ص ٢٥٦ ، ابن خلكان ٣ / ٣٩٨ الخ) .

تآليفه

كان غزير الانتاج جداً . « قال أبو الحسين : وكان أصحابنا يقولون إنهم حرّروا ما أملاه أبو علي فوجدوه مائة ألف وخمسين ألف ورقة .

قال : وما رأيته ينظر في كتاب إلا يوماً نظر في زيج الخوارزمي ، ورأيته يوماً أخذ بيده جزءاً من الجامع الكبير لمحمد بن الحسن .

وكان يقول إن الكلام أسهلُ شيء ، لأن العقل يدلّ عليه[1] » .

ومع ذلك لم يذكر له «الفهرست» لابن النديم كتاباً واحداً ! ولكن :

١ — ذكر له ابن المرتضى في « طبقات المعتزلة » (ص ٥٧ س ٧) **تفسيراً للقرآن** لم يذكر فيه أحداً غير أبي بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصمّ .

٢ — وذكر له « **كتباً في الرد على أهل النجوم** ، ويذكر أن كثيراً منها كان يجري مجرى الامارات التي يغلب الظن عندها » (ص ٩٩ س ٣ — س ٤) . وفي موضع آخر (ص ٩٤ س ١٢ — س ١٣) يذكرها هكذا : « وكان أبو علي ينظر في شيء من النجوم ، وكان يقول : أكثره يجري مجرى الامارات، وله كتاب في الرد على المنجمين» .

٣ — أملى **كتاب اللطيف** على بعض تلاميذه : أبي الفضل الخجندي، وغيره (« طبقات المعتزلة » ص ١٠١ س ١٢ — س ١٣) .

٤ — وذكر الأشعري أنه نقض له الكتاب المعروف بـ **الأصول** ، فقال : « وألفنا كتاباً كبيراً نقضنا فيه الكتاب المعروف بـ « الأصول » على محمد بن عبد الوهاب الجبائي ، كشفنا عن تمويهه في سائر الابواب التي تكلم فيها من أصول المعتزلة . وذكرنا ما للمعتزلة من الحجج في ذلك بما لم يأت به . ونقضناه بحجج الله الزاهرة وبراهينه الباهرة : يأتي كلامنا عليه في نقضه في جميع مسائل المعتزلة وأجوبتها في الفنون التي اختلفنا نحن وهُم فيها[2] » .

---

١ « طبقات المعتزلة » ص ٨٢ .

٢ ابن عساكر : « تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الامام ابي الحسن الاشعري » ، ص ١٣٠ . القاهرة ١٣٤٧ هـ .

٥ – وذكر كتاباً آخر رداً على الجبائي فقال : « وألفنا كتاباً أجبنا فيه عن **مسائل الجبائي في النظر والاستدلال وشرائطه**[1] » .

٦ – وفي «لسان الميزان» لابن حجر العسقلاني (جـ ٥ ص ٢٧١ تحت رقم ٩٣٠ ، طبع حيدر أباد) :

وذكر ابن النديم له (أي لأبـي علي الجبائي) سبعين تصنيفاً ، منها **الرد على الأشعري في الرواية** ، وهو من العجائب ، لأن الأشعري كان من تلامذته ثم خالفه وصنف في الرد عليه ، فنقض هـو بعض تصانيفه . وله الرد على أبـي الحسين الخياط والصالحي والجاحظ والنظّام والبردعي ، وغيرهم من المعتزلة فيما خالفهم فيه . »

وفاتـــه

« توفي أبو علي سنة ثلاث وثلاث مائة . وكان أوصى إلى أبـي هاشم أن يدفنه في العسكر وأن لا يُخرجه عنها . فلما مات ، صلى عليه أهـل العسكر . وأبـى أبو هاشم إلاّ أن يحمله إلى جُبّاء . فحمله الى مقبرة كان فيها أمّ أبـي علي وأم أبـي هاشم في ناحية بستان أبـي علي . قال أبو الحسن: كنت أمرّ مع أبـي علي بالغدوات إلى ذلك البستان . فإذا دخله بـدأ بالقبور فدعـا لأهلها[2] .» وأصل هذه الرواية منقول عن « الفهرست » لابن النديم (ص ٢٥٦) ، وقد نص على وفاته في هذا التاريخ، وكذلك فعل ابن خلكان وزاد ، فقال : « وتوفي في شعبان سنة ثلاث وثلثمائة » (جـ ٣ ص ٣٩٩) .

---

١ الكتاب نفسه ص ١٣٤ .

٢ « طبقات المعتزلة » لابن المرتضى ، ص ٨٤ – ٨٥ . بيروت ، ١٩٦١ .

مناظرته مع الأشعري

رويت هذه المناظرة في عدة مصادر ، ومنها ما رواه ابن خلكان (ج ٣ ص ٣٩٨) قال :

« وعنه (اي عن أبي علي الجبائي) أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري، شيخُ السُّنة ، علمَ الكلام ، وله معه مناظرة روتها العلماء : فيقال إن أبا الحسن المذكور (= الأشعري) سأل استاذه أبا علي الجبائي عن ثلاثة إخوة : أحدهم كان مؤمناً براً تقياً ، والثاني كان كافراً فاسقاً شقياً ، والثالث كان صغيراً . فماتوا ، فكيف حالهم ؟

فقال الجبائي : أما الزاهد ففي الدرجات ، وأما الكافر ففي الدركات، وأما الصغير فمن أهل السلامة .

فقال الأشعري : إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد ، هل يؤذن له ؟

فقال الجبائي : لا ، لأنه يقال له : إن أخاك إنما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة ، وليس لك تلك الطاعات .

فقال الأشعري : فإن قال ذلك الصغير : التقصير ليس منّي ، فانك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة .

فقال الجبائي : يقول الباري – جل وعلا – كنتُ أعلم أنك لو بقيت لعصيَت وصرت مستحقاً للعذاب الأليم ، فراعيتُ مصلحتك .

فقال الأشعري : فلو قال الأخ الكافر : يا إله العالمين ! كما علمتَ حاله فقد علمت حالي ، فلِمَ راعيت مصلحته دوني ؟

(فقال الجبائي للأشعري : إنك مجنون .

قال : لا ، بل وقف حمارُ الشيخ في العقبة)

وانقطع الجبائي .

وهذه المناظرة دالّة على أن الله تعالى خصّ من شاء برحمته ، وخصّ آخر بعذابه ، وأن أفعاله غير معلّلة بشيء من الأغراض .

ثم وجدت في تفسير القرآن العظيم تصنيف الشيخ فخر الدين الرازي في سورة الأنعام : « أن الأشعري لما فارق مجلس الأستاذ الجُبّائي وترك مذهبه ، وكثر اعتراضه على أقاويله ، عظمت الوحشة بينهما . فاتفق يوماً أن الجبائي عقد مجلس التذكير ، وحضر عنده عالمٌ من الناس . فذهب الأشعري إلى ذلك المجلس ، وجلس في بعض النواحي مختفياً عن الجبائي ، وقال لبعض من حضره من النساء : أنا أعلمكِ مسألة فاذكريها لهذا الشيخ . ثم علمها سؤالاً بعد سؤال . فلما انقطع الجبائي في الأخير رأى الأشعري ، فعلم ان المسألة منه ، لا من العجوز » .

وكان الجبائي يقول : « قد يوصف القديم بالقدرة على أن يفعل بعباده في باب الدرجات والزيادة من الثواب أكثر مما فعله بهم ، لأنه لو بقاه أكثر مما يبقى لازداد إلى طاعاته طاعات يكون ثوابه أعظم من ثوابه لما اخترمه . فأما ما هو استدعاء إلى فعل الإيمان واستصلاح التكليف فلا يوصف بالقدرة على أصلح مما فعله بهم [1] » .

---

[1] الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ٢٢٤ ــ ٢٢٥ .

جليل الكلام

صفات الله

١ – الله عالم

كان الجبّائي يرى « أن الله سبحانه لم يزل عالماً بالأشياء الجواهر والأعراض .

وكان يقول : إن الأشياء تُعلَم أشياء قبل كونها ، وتسمى أشياء قبل كونها ، وإن الجواهر تسمى جواهر قبل كونها ، وكذلك الحركات والسكون والألوان والطعوم والأراييح والإرادات .

وكان يقول : إن الطاعة تسمى طاعةً قبل كونها ، وكذلك المعصية تسمى معصية قبل كونها .

وكان يقسم الأسماء على وجوه : فما سُمّي به الشيء نفسه فواجبٌ أن يسمى به قبل كونه كالقول : « سواد » – إنما سمي سواداً لنفسه ، وكذلك البياض ، وكذلك الجوهر إنما سُمّي جوهراً لنفسه . وما سُمّي به الشيء لأنه يمكن أن يذكر ويخبر عنه فهو مسمى بذلك قبل كونه ، كالقول : « شيء » ، فإن أهل اللغة سموا بالقول : « شيء » كلَّ ما أمكنهم أن يذكروه ويخبروا عنه . وما سُمّي به الشيء للتفرقة بينه وبين

أجناس أُخَر كالقول : « لون » وما أشبه ذلك فهو مسمّى قبل كونه . وما سمّي به الشيء لعلة فوجدت العلــة قبل وجوده فواجبٌ ان يسمى بذلك قبل وجوده كالقوّل : « مأمورٌ به » انما قيل : « مأمور بــه » لوجود الأمر به ؛ فواجبٌ أن يسمى مأموراً به في حال وجود الأمر ؛ وإن كان غير موجود في حال وجود الأمر . — وكذلك ما سُمّي بــه الشيء لوجود علة يجوز وجودها قبله . — ومــا سمّي بـه الشيء لحدوثه ولأنه فعل فلا يجوز أن يسمى بذلك قبل أن يحدث كالقول : « مفعول ومُحْدَث » وما سُمّي به الشيء لوجود علة فيه فلا يجوز أن يسمى به قبل وجود العلة فيه ، كالقوْل : « جسم » ، وكالقول : « متحرك » ، وما أشبه ذلك . وكان ينكر قول من قال : « الأشياء أشياء قبل كونها » — ويقول : هذه عبارة فاسدة لأن كونها هو وجودها ، ليس غيرها . فاذا قــال القائل : « الأشياء أشياء قبل كونها » فكأنه قال : أشياء قبــل أنفسها[1] » .

والمسألة التي يثيرها الجبائي هنا هي : هل معلومات الله معلومات قبل كونها ، وكذلك مقدوراته هل هي مقدورات قبل كونها ، وكذلك هل الأشياء أشياء قبل كونها ؟

ذلك أن بعض المتكلمين يقولون إن علم الله بالشيء هو كونه . ومعنى هذا أن الشيء موجود منذ الأزل ، لأن علم الله قديم . فهل معنى هذا أن الأشياء قديمة ؟ لا يمكن القول بهذه النتيجة لأنهـا تتنافى مع فكرة الخلق والايجاد . ولو قلنا — على العكس — إن علم الله بالشيء يكون حــال ايجـاده ، فمعنى هذا أن علم الله متغير حادث بخلقــه الأشياء ويزيد كلما أوجدها . وهذا أيضاً يتنافى مع ما ينبغي لله من ثبات وعدم تغير .

وفي الجواب عن هذه المسألـة يقول أبو الحسين الصالحي « إن الله لم

---

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » جـ ١ ص ٢٢٢ــ ٢٢٣ ٠ القاهرة ١٩٥٠

يزل عالماً بالأشياء في أوقاتها ، ولم يزل عالماً أنها ستكون في أوقاتها ، ولم يزل عالماً بالأجسام في أوقاتهـا ، وبالمخلوقات في أوقاتهـا . ويقول : لا معلوم إلا موجود . ولا يُسَمّي المعدومات معلومات ، ولا يسمي ما لم يكنِ : مقدوراً ، ولا يسمي الأشياء أشياء إلا إذا وجدت ، ولا يسميهـا أشياء إذا عُدِمت[1] » . وهذا موقف توفيقي بين القول بأن علم الله أزلي والقول بأن الاشياء محدثة ، فهو يقول إن الله يعلم أن الشيء سيحدث في وقت كذا : فعلمه أزلي ، والشيء محدث في زمان معلوم . ولما كان يقول أيضاً إنه « لا معلوم الا موجود ، ولا يسمي المعدومات معلومات » ، فقد فسرّ وجود ما يعلمه الله قبل إيجاده له بأنـه وجود في علم الله ، لا في الواقع .

لكن هذا لا يحل المشكلة في شيء ، لان علم الله يجب أن يتعلق بموجود بالفعل ، لا بمعدوم . لهذا كان هشام بن عمرو الفوطي أكثر منطقية حين قال : « لا أقول لم يزل عالمـاً بالاشياء » لاني « إذا قلت : لم يزل عالماً بالاشياء ثبَّتها لم تزل (= أزلية) مع الله عز وجل . وإذا قيل له: أفتقول : إن الله لم يزل عالماً بأن ستكون الاشياء ؟ قال : إذا قلت بأن ستكون فهذه إشارة اليهـا ؛ ولا يجوز أن أشير إلا الى موجود . وكان لا يُسمّي ما لم يخلقه الله ولم يكن : شيئاً » (الموضع نفسه) . فالفوطي إذن رفض ما ذهب اليـه أبو الحسين الصالحي من ان الله لم يزل عالمـاً بالاشياء انها ستكون في أوقاتها ؛ وقال إن معنى ذلك هو وجود الاشياء منذ الازل مع الله ، ما دام علمه بكونها أزلياً وإن تعلق بأنهـا ستكون في وقت معين .

اما موقف الجبائي كما عرضه الاشعري فغير واضح تماماً : هل يقول

---

[1] الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ١ ص ٢١٩ .

إن الله يعلم الاشياء قبل وقوعها علماً أزلياً أو يعلمها أنها ستكون في وقت معلوم ، أو يعلمها كلما تحدث ؟

فمن ناحية يذكر أنه يقول « إن الله سبحانه لم يزل عالماً بالاشياء والجواهر والأعراض ، وكان يقول إن الاشياء تُعلم أشياء قبل كونها ، وتسمى أشياء قبل كونها » ، ومن ناحية أخرى « ينكر قول من قال الاشياء أشياء قبل كونها ، ويقول : هذه عبارة فاسدة لان كونها هو وجودها ليس غيرها » — ولا يتضح كيف يوفق بين هذين القولين المتعارضين ، إذ كيف تُعلم الاشياء أشياء قبل كونها ، ولا يجوز أن يقال إن الاشياء أشياء قبل كونها ؟ هذا تناقض واضح لا يبين من نص الأشعري كيف حلّه الجبائي ؛ وربما يكون في نص الاشعري تحريف ، أو سوء تعبير .

٢ ـ الله كريم

فسّر الجبائي هذه الصفة بأن قال : « الوصف لله بأنه كريم ، على وجهين : فالوصف له بأنه كريم بمعنى : عزيز ، من صفات الله نفسه ؛ والوصف له بأنه كريم بمعنى انه جواد معطٍ ، من صفات الفعل[١] » . ومعنى ذلك ان قولنا : الله كريم إما ان يطلق على انه صفة ذات ، أو على أنه صفة فعل . فان كان صفة ذات فكريم معناه : عزيز ؛ وإن كان صفة فعل ، فكريم معناه : جواد .

وكان عيسى الصوفي يرى ان وصف الله بأنه كريم هو من صفات الفعل أي بمعنى أنه جواد ؛ بينما كان الاسكافي يقول بقريب مما قال به الجبائي .

---

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » جـ ١ ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧ ، جـ ٢ ص ١٧٢ ـ ١٧٣ .

٣ – الله سميع بصير

اختلف الذين قالوا إن الله لم يزل سميعاً بصيراً هل يقال : لم يزل سامعاً مبصراً ، أم لا يقال ذلك :

« فقال الاسكافي والبغداديون من المعتزلة : إن الله لم يزل سميعاً بصيراً سامعاً مبصراً يسمع الأصوات والكلام ، ومعنى ذلك انه يعلم الأصوات والكلام ، وان ذلك لا يخفى عليه ؛ لأن معنى « سميع » و « بصير » عنده وعند من وافقه انه لا تخفى عليه المسموعات والمبصَرات .

وقال الجبائي : لم يزل الله سميعاً بصيراً ، وامتنع من ان يكون لم يزل سامعاً مبصراً ، ومِنْ أن يكون لم يزل يسمع ، لأن سامعاً مُبصِراً يُعَدَّى إلى مسموع ومُبصَر . فلما لم يجز أن تكون المسموعات والمبصَرات لم تزل موجودات لم يَجُزْ أن يكون لم يزل سامعاً مبصراً ؛ وسميع بصير لا يُعَدَّى – زَعَمَ – إلى مسموع ومُبْصَر لأنه يقال للنائم سميع بصير وإن لم يكن بحضرته ما يسمعه ويبصره ، ولا يقال للنائم إنه سامع مبصر.

وكان يقول : معنى قولي « إن الله سميع » : إثباتٌ لله ، وإنه بخلاف ما لا يجوز أن يسمع ، ودلالة على أن المسموعات إذا كانت ، سمعها ؛ وإكذابٌ لمن زعم أنه أصم .

وكان يقول : القول في الله « إنه بصير » على وجهين : يقال « بصير » بمعنى « عليم » ، كما يقال رجل بصير بصناعته ، أي عالمٌ بها ؛ و « بصير » بمعنى أنّا نثبت ذاته ونوجب أنه بخلاف ما لا يجوز أن يبصر ؛ وندل على أن المبصَرات إذا كانت أبصرها ، ونكذّب من زعم أنه أعمى[1] » .

ومناط الخلاف هنا بين الرأيين هو أن القول بأن الله « لم يزل سامعاً

---

١ الكتاب نفسه جـ ٢ ص ٢٣٤ – ٢٣٥ .

مبصراً » يؤدي إلى القول بأن الأشياء المسموعة والمبصَرة أزليــة ، لأن سامع ومبصر أي سامع ومبصر بالفعل لأشياء مسموعة ومبصرة موجودة . أما « سميع » و « بصير » فمعناه أن له هذه الصفة : السمع والبصر ، دون أن يكون بالضرورة ممارساً لها بالفعل . وموقف الجبائي متسق مع إنكاره لأزلية الأشياء .

٤ ــ ما علم الله ان يكون فلا بد أن يكون

ما علم الله أنه يكون ، « وجاءنا الخبر أنــه يكون فلسنا نجيز تركه على وجهٍ من الوجوه ، لأن التجويز لذلك هو الشكّ ، والشك في إخبار الله كفرٌ . وقال : ما علم الله ــ سبحانه ! ــ أنه يكون فمستحيلٌ قولُ القائل : لو كان مما يُترك لم يكن العلم سابقاً بأنه يكون .. وأجاز أكثر المعتزلة أن لا يكون ما أخبر الله انه يكون وعَلِم انه يكون بأن لا يكون كان عَلِم وأخبر انه يكون[1] » .

وكان يرى من المحال أن يفعل القديم ما علم انه لا يكون وأخبر انه لا يكون . ومع هذا فانه كان يقول « إنه لو آمَنَ مَنْ عَلِم الله انه لا يؤمن لأدخله الجنة ، وكان يزعم انه اذا وصل مقدورٌ بمقدور صح الكلام ، كقوله : لو آمن الانسان لأدخله الله الجنة ، وإنما الايمان خير له « ولو رُدُّوا لعادُوا » (سورة الأنعام : آية ٢٨) فــالرد مقدورٌ عليه ، فقال : لو كان الرد مقدوراً منهم ، لكان عَوْدٌ مقدور .

وكان يزعم انه إذا وُصِل محالٌ بمحالٍ صح الكلام، كقول القائل : لو كان الجسم متحركاً ساكناً في حالٍ لجــاز أن يكون حيــاً ميتاً في حال ، وما أشبه ذلك .

---

[1] الأشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ١ ص ٢٨٦ ــ ٢٨٧ .

وكان يزعم انه اذا وصل مقدورٌ بما هو مستحيلٌ استحال الكلام ، كقول القائل : لو آمن من علِمَ الله وأخبر انــه لا يؤمن كيف كان (يكون) العلم والخبر ؟ وذلك أنه (إن) قــال : كان لا يكون الخبر عن أنه يؤمن سابقاً بأن لا يكون كان الخبر الذي قد كان بأنه لا يؤمن وبأن لا يكون لم يزل عالماً ، استحال الكلام ، لأنه يستحيل ان لا يكون ما قد كان بأن لا يكون كان. ويستحيل ان لا يكون الباري عالماً بما لم يزل عالماً به ، بأن لا يكون لم يزل عالماً ، وإن قال : كان يكون الخبر عن انه لا يكون ، والعلم بأنه لا يكون ثابتاً صحيحاً ، وإن كان الشيء الذي علم وأخبِرَ أنه لا يكون ، استحال الكلام . وإن قــال : كان الصدق ينقلب كذباً ، والعلم ينقلب جهلاً ، استحال الكلام . فلما كان المجيب على هذه الوجوه على أيّ وجه أجابَ عن السؤال استحال كلامه ، لم يكن الوجه في الجواب إلا نفس إحالة سؤال السائل[1] . »

٥ – إرادة الله

يرى الجبائي « أن الإرادة لتكوين الشيء هي غيره وليست بخلق له ، ولا جائز أن يقول الله سبحانه للشيء : كُنْ . وكان يزعم ان الخلق هو المخلوق[2] » .

اللطف الإلهي

اللطف عند المتكلمين هو أن يختار المرءُ الواجب ، ويتجنب القبيح .

---

١ الكتاب نفسه جـ ١ ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥ .

٢ الكتاب نفسه جـ ٢ ص ١٧٥ .

أو ان يكون ما عنده أقرب إما إلى اختيار الواجب أو ترك القبيح . ويسمى أيضاً توفيقاً ، وربما يسمى عصمة ؛ وقد يسمى هدى أو هداية .

ويكون إما من فعل الله ، أو من فعل العبد . والأخير يشمل فعلنا وفعل غيرنا .

وقد ذهب بشر بن المعتمر ومن تابعه « إلى أن اللطف لا يجب على الله تعالى ؛ وجعلوا العلة في ذلك أن اللطف لو وجب على الله تعالى لكان لا يوجد في العالم عاصٍ ، لأنه ما من مكلّف الا وفي مقدور الله تعالى من الألطاف ما لو فعل به لاختار الواجب وتجنب القبيح . فلما وجدنا في المكلفين من عصى الله تعالى ومن أطاعه ، تبيَّنا ان ذلك اللطف لا يجب على الله تعالى[1] . »

ويشرح الأشعري موقف بشر بن المعتمر ومن قال بقوله هكذا : « عند الله سبحانه لطفٌ لو فعَلَه بمن يعلم أنه لا يؤمن لآمَنَ ، وليس يجب على الله سبحانه فِعْلُ ذلك ، ولو فعل الله سبحانه ذلك اللطف فآمنوا عنده لكانوا يستحقون من الثواب على الايمان الذي يفعلونه عند وجوده ما يستحقونه لو فعلوه مع عدمه . وليس على الله سبحانه أن يفعل بعباده أصلح الأشياء ، بل ذلك محالٌ ، لأنه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح . وانما عليه أن يفعل بهم ما هو أصلح لهم في دينهم ، وأن يزيح عللهم فيما يحتاجون اليه لأداء ما كلفهم وما تيسَّر عليهم — مع وجوده — العملُ بما أمرهم به . وقد فعل ذلك بهم ، وقطع مننَهم[2] » .

أما الجبائي فكان يرى ان الله فعل « بعباده ما هو أصلح لهم في دينهم ؛ ولو كان في معلومه شيء يؤمنون عنده أو يصلحون به ثم لم يفعله بهم لكان مريداً لفسادهم . غير انه يقدر أن يفعل بالعباد ما لو

---

١ « شرح الاصول الخمسة » للقاضي عبد الجبار ، ص ٥٢٠ .
٢ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ١ ص ٢٨٧ .

فعله بهم ازدادوا طاعة فيزيدهم ثواباً . وليس فعل ذلك واجباً عليه ؛ ولا إذا تركه كان عابثاً في الاستدعاء لهم إلى الايمان[1] » .

وأصل هذه المسألة أنه إذا كان الله قادراً على اللطف بالعباد ، أي جعلهم يختارون الواجبات أو الخير ، ويتجنبون القبائح أو الشر ، فلماذا لم يلطف بهم ؟ أفما كان هذا واجباً عليه ، بحكم أنه لا يفعل إلا الأصلح ؟ لهذا ذهب قوم إلى القول بأنه كان يجب على الله أن يلطف بعباده جميعاً فيجعلهم يفعلون الواجب ويجتنبون القبيح . وقالوا في تبرير ذلك : « إنه تعالى قادر لذاته ، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على سائر أجناس المقدورات ، ومن المقدورات : **الألطاف** ، فيجب ان يكون قادراً عليها[2] » .

وقد أجاب على هذا من أنكروا ذلك من المعتزلة ، مثل القاضي عبد الجبار ، « بأن اللطف ليس من أجناس المقدورات حتى إذا كان الله تعالى قادراً لذاته وجب قدرته عليه . ففسد ما ظنوه . يبين ما ذكرناه أن اللطف هو ما يختار المرء عنده الواجب ويجتنب القبيح . وليس هذا جنساً مخصوصاً يجب في القادر لذاته أن يكون قادراً عليه لا محالة[3] » .

* * *

واللطف من أسمائه أيضاً : **الهدى** ، أو **الهداية** . وقد اختلف المعتزلة : هل يقال إن الله هدى الكافرين ، أم ؟ — على مقالتين :

« ١ — فقال اكثر المعتزلة إن الله هدى الكافرين فلم يهتدوا ، ونفعهم بأن قوّاهم على الطاعة فلم ينتفعوا ، وأصلحهم فلم يصلحوا .

---

١ الكتاب نفسه ج ١ ص ٢٨٨ .

٢ « شرح الاصول الخمسة » ص ٥٢٣ — ٥٢٤ .

٣ « شرح الاصول الخمسة » ص ٥٢٤ .

٢ ـ وقال قائلون : لا نقول : إن الله هدى الكافرين على وجهٍ من الوجوه ، بأن بيَّن لهم ودلَّهم ، لأن بيان الله ودعاءه هُدىً لمن قَبِل، دون من لم يقبل ، كما أن دعاء إبليس إضلالٌ لمن قَبِل دون من لم يقبل .»

والجبائي يرى في هذه المسألة أنه ينبغي ألا نقول « إن الله هدى بأن سمَّى وحكَم ، ولكن نقول : هدى الخلق أجمعين بأن دلهم وبيَّن لهم ، وانه هدى المؤمنين بما يزيدهم من ألطافه ـ وذلك ثواب يفعله بهم في الدنيا ، وانه يهديهم في الآخرة إلى الجنة ، وذلك ثواب من الله سبحانه لهم كما قال « يهديهم ربهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهارُ في جنات النعيم[1] » (سورة يونس آية ٩) .

* * *

ومن أسماء اللطف أيضاً : **التوفيق** .

وقد اختلف المعتزلة في التوفيق على أربعة أقاويل :

« ١ ـ فقال قائلون : التوفيق من الله سبحانه ثوابٌ يفعله مع إيمان العبد ، ولا يقال للكافر : مُوَفَّق ، وكذلك التسديد .

٢ ـ وقال قائلون : التوفيق هو الحكم من الله أن الانسان موفق ، وكذلك التسديد .

٣ ـ وقال جعفر بن حرب : التوفيق والتسديد لطفان من الطاف الله سبحانه لا يوجبان الطاعة في العبد ، ولا يضطرانه اليها ، فاذا أتى الانسانُ بالطاعة كان موفقاً مسدَّداً .

٤ ـ وقال الجبائي : التوفيق هو اللطف الذي في معلوم الله سبحانه انه إذا فعله وفق الانسانُ للايمان في الوقت ، فيكون ذلك اللطف توفيقاً لأن يؤمن ، وان الكافر إذا فعل به اللطف الذي يوفق للايمان في الوقت

---

[1] الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ، ج ١ ص ٢٩٨ .

الثاني فهو موفق لأن يؤمن في الثاني ، ولو كان في هذا الوقت كافراً ، وكذلك العصمة عنده لطف من ألطاف الله » (الأشعري : « مقالات الاسلاميين » ج١ ص ٣٠٠) .

الله هو القديم

اختلف المتكلمون في تسمية الله باسم القديم ، ومعناه .

ويشرح امام الحرمين الجويني في « الشامل »[1] هذا الاختلاف ، فيقول إن المتقدمين من شيوخ الأشعرية قالوا : « إن القديم هو الموجود الذي لا أول لوجوده . »

« وذهب معمر بن عباد إلى أن القديم من أسماء الاضافة ، وكذلك: الحادث . وزعم ان وصف القديم لا يتحقق للباري قبل حدوث الحادثات ...

وذهب المتأخرون من المعتزلة إلى أن القديم هو الإلـه . وأول من أحدث ذلك الجبائي : فإنه لما استدلّ على نفي الصفات بقولـه : إن الباري سبحانه وتعالى قديم ، وقِدَمه أخصُّ وصفه ، فلو ثبتت صفةٌ قديمة لشاركته في أخصّ الوصف . والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في سائر الأوصاف . فقيل له في جملة ما اعتُرِض عليه به : إذا زعمت أن أخص أوصاف الإله قدمه ، فقل إن حقيقة الإله أنه قديم ، وحقيقة الإلهية القِدَمَ . فركِبَ ما أُلزم وقال : حقيقة الإلهية القِدم . وهذا مذهبٌ لم يسبق اليه » .

---

[1] « الشامل في اصول الدين » لامام الحرمين الجويني ص ٢٥١ ـ ٢٥٢ . الاسكندرية سنة ١٩٦٩ .

والأشعري اقتصر على تحديد القدم بأنه « هو المتقدم في الوجود على شريطة المبالغة ، وليس يتخصص بالذي لا أول لوجوده ، بل يطلق عليه، ويطلق على المتقدم المتقادم من الحوادث » .

الايمـــان

عند الجبائي أن الايمان هو ما فرضه الله على عباده من فروض ، أما النوافل فلا تدخل في الايمان . وكل خصلة من الخصال التي افترضها الله على عباده هي بعض الايمان بالله ، وهي أيضاً إيمان بالله .

وكان يرى « أن من الذنوب صغائر وكبائر ، وأن الصغائر تستحق غفرانها باجتناب الكبائر ، وأن الكبائر تحبط الثواب على الإيمان ، واجتناب الكبائر يحبط عقاب الصغائر . وكان يزعم أن العزم على الكبيرة كبيرة، والعزم على الكفر كفر[1] » . فكأنه يسوي بين العزم على الذنب وارتكاب الذنب بالفعل من حيث صفة القبح ، أي أنـــه يرى أن حكم النية حكم الفعل . وهي نزعة سقراطية واضحة في الأخلاق .

وكان يفرّق في الحكم بين أسماء اللغة ، وأسماء الدين . فأسماء اللغـــة مشتقة من الأفعال وتنقضي بانقضاء الأفعال ، أما أسماء الدين فيسمى بها الانسان في حالة فعله وفي حالة انقضاء فعله . ومعنى هذا أن أسماء اللغة تطلق على الأفعال حين وقوعها ، أمـــا أسماء الدين فتطلق على الأحوال الراسخة التي أصبحت بمثابة عادات habitus . وأهمية هذه التفرقة تظهر في مسألة التسمية بالايمان : هل المؤمن الذي يرتكب معصية لا يزال يعد

---

١ الاشعري : «مقالات الاسلاميين » ج ١ ص ٣٠٥ .

مؤمناً ، أو تسقط عنه صفة الايمان بارتكابه المعصية ؟ فعلى رأي الجبائي يسمى من ارتكب معصية مؤمناً بما سبق له فعله من أعمال الايمان ، أي بمعنى أن الغالب على أحواله الإيمان .

ومن ناحية أخرى : هل اليهودي مثلاً يمكن أن يسمى مؤمناً ؟ يرى الجبائي أنه يمكن أن يسمى مؤمناً بحسب أسماء اللغة ، أما بحسب أسماء الدين فلا يعد مؤمناً ، لأن الغالب على أفعاله ليس الإيمان . فهو مؤمن بحسب الاستعمال اللغوي حين يفعل فعلاً من أفعال الإيمان ، ولكنه غير مؤمن بحسب الاستعمال الديني ، لأن أغلب أفعاله لا تتفق مع الايمان .

وهذا تجديد قام به الجبائي في مسألة الأسماء والأحكام عند المعتزلة « إذ كانت المعتزلة قبله — إلا الأصم — تنكر أن يكون الفاسق مؤمناً، وتقول : إن الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر ، وتسميه (في) منزلة بين المنزلتين ، وتقول : في الفاسق إيمان لا نسميه به مؤمناً ، وفي اليهودي إيمان لا نسميه به مؤمناً[1] » . ولكن ليس معنى هذا أن الجبائي خالف المعتزلة في القول بأن الفاسق في منزلة بين منزلتين ؛ فهو لا يزال يقول معهم إن الفاسق في منزلة بين المنزلتين ، من حيث أسماء الدين ، وكل ما أتى به من جديد يخالفهم به هو انه قال إن الفاسق يعد من حيث أسماء اللغة مؤمناً ، لأن غالب أفعاله تتفق مع الإيمان . فالخلاف بينهم وبينه إذن في هذه المسألة الأساسية خلافاً لفظياً إذن أكثر منه خلافاً جوهرياً في الموضوع . وما كان يمكن أن يكون الأمر غير ذلك ، لأن القول بالمنزلة بين المنزلتين من أصول المعتزلة الخمسة .

وعند الجبائي أن اجتماع صغائر قد يولّد كبيرة « كالرجل يسرق درهماً ثم درهماً حتى يكون سارقاً لخمسة دراهم يسرقها درهماً درهماً — قد يجوز أن يكون سرقة كل درهم على انفراده صغيراً ، فاذا اجتمع

---

١ الكتاب نفسه ، جـ ١ ص ٣٠٥ .

ذلك كان كبيراً . وقال غيره من المعتزلة : إن لم تكن سرقة كل درهم على انفراده كبيراً فليس ذلك إذا اجتمع كبيراً » (« مقالات الاسلاميين » جـ ١ ص ٣٠٧) .

البلوغ والتكليف

البلوغ في تعريف الجبائي ، هو تكامل العقـل ، والعقل هو العلم ، وسمي عقلاً لأن الانسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنـه ، وهذا مأخوذ من عِقال البعير ، وإنما سُمّي عقاله عقالاً لأنه يُمنَع به .

والعلوم كثيرة . ومنها مـا يدرك اضطراراً ، قبل تكامـل العقل : بامتحان الأشياء واختبارهـا ، والنظر فيها ، مثل تفكر الانسان إذا شاهد الفيل أنه لا يمكن أن يدخل في خرق إبرة . فإذا تكاملت هذه العلوم في الانسان كان بالغاً . ومن لم يمتحن الأشياء فيجوز أن يكمل الله له العقل ويخلقه فيه ضرورةً ، فيكون بالغاً كامل العقل ، مأموراً ، مكلفاً .

ولا يجوز أن يكلّف الانسان إلا إذا تكامل عقله ، وصار مع تكامل عقله قوياً على اكتساب العلم بالله ، مدركاً أنه لو ترك النظر فسيعاقبـه الله ، أو ينبهه على ذلك مَلَكٌ أو رسول .

خلق القرآن

في عرضنا لرأي أبـي الهذيل في مسألة خلق القرآن عرضنا في الوقت نفسه رأي محمد بن عبد الوهاب الجبائي لاتفاقهما في الرأي في هذه المسألة .

ويزيد الأشعري بالنسبة إلى الجبائي أنه كان يقول : « إن كلام الله سبحانه لا يُحكى ، لأن حكاية الشيء أن يؤتى بمثله ، وليس أحدٌ يأتي بمثل كلام الله عز وجل ، ولكنه يُقرْأ ويحفظ ويُكتَب . وكان يقول : إن الكلام يُسْمَع ويستحيل أن يكون مرئياً[1] » .

---

1 الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ٢٤٣ .

دقيق الكلام

١ ــ الجوهر

يرى الجبائي أن « الجواهر على جنس واحد ، وهي أنفسها جواهر ، وهي متغايرة بأنفسها ومتفقة بأنفسها ، وليست تختلف في الحقيقة[1] » ، والجواهر تُعلم جواهر قبل أن تكون .

وقال إنه « يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم ما يجوز على الجسم: من الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة إذا انفرد ، وأحال حلول القدرة والعلم والحياة فيه إذا أنفرد ، وجوّز أن يخلق الله حياً لا قدرة فيه . وأحال تعرّي الجوهر من الأعراض » (ج ٢ ص ١١) . والجوهر الفرد يلقي بنفسه ستة أمثاله ، ولا يحله طول أو تأليف وهو منفرد . والجزء الواحد يجوز ان يحله حركتان ، وذلك إذا دفع الحجر دافعان حلّ كُلّ جزءٍ منه حركتان معاً .

---

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ٩ .

٢ ـ الحركة

وقال إن الجسم اذا تحرك ففيه من الحركات بقدر عدد أجزاء المتحرك، في كل جزءٍ حركةٌ . وأنكر أن تكون الحركة الواحدة تنقسم أو تتجزأ أو أن تتبعّض ، أو أن يكون حركة أو لون أو قـوة لأحد الأشياء . (ج ٢ ص ١٦ ، ١٧) .

ومن رأيه أن للحجر في انحداره وقفات ، وأن القوس الموترة فيها حركات خفيّة ، وكذلك الحائط المبنيّ . وتلك الحركات هي التي تولد وقوع الحائط ، والحركات التي في القوس والوتر هي التي يتولّد عنها انقطاع الوتر .

وجوّز أن يتحرك المتحرك لا عن شيء ولا إلى شيء ، وان يحرك الله العالم لا في شيء . والجسم إذا كان مكانه متحركاً فهو متحرك ، وهذه حركة لا عن شيء .

والحركات والسكون أكوانٌ للجسم ، والجسم في حال خلق الله له ساكنٌ .

والحركات أجناس ، وهي متضادات : فالتيامن ضد التياسر ، والقيام ضد القعود ، والتقدم ضد التأخر ، والتصاعد ضد الانحدار .

وكل حركةٍ زوالٌ ، فلا حركة إلا وهي زوال ، وإنه ليس معنى الحركة معنى الانتقال ، وان الحركة المعدومة تسمى زوالاً قبل كونها ، ولا تسمى انتقالاً .

فقلت له (أي أنا : الأشعري) : فلم لا تثبت كل حركة انتقالاً ، كما تثبت كل حركةٍ زوالاً ؟

فقال (أي الجبائي) : مِنْ قِبَل (= لأن) أن حبلاً لو كان معلقاً

بسقف فحرّكه انسان لقلنا : زال ، واضطرب ، وتحرك ، ولم نَقُلْ إنه انتقل .

فقلتُ له : ولم لا يقال : انتقل في الجوّ ، كما قيل تحرك وزال واضطرب ؟

فلم يأت بشيء يوجب التفرقة » هكذا يقول الاشعري (« مقالات الاسلاميين » جـ ٢ ص ٤٢) في مناقشته لاستاذه الجبائي في هذه المسألة .

والحركات كلها لا تبقى .

أما السكون فعلى ضربين : « سكون الجماد وسكون الحيوان . وسكون الحي المباشر الذي يفعله في نفسه لا يبقى ، وسكون الموات يبقى » (جـ ٢ ص ٤٥) .

الروح

ذهب الجبائي الى ان الروح جسم ، وأنها غير الحياة ، والحياة عرَض . ويعتلّ بقول أهل اللغة : خرجت روح الانسان . وزعم أن الروح لا تجوز عليها الأعراض .

الأعراض

كان الجبائي يقول ببقاء أعراض كثيرة . وكان يقول « إن كل ما فعله الحيّ في نفسه مباشراً من الأعراض فهو غير باق . وكذلك يقول :

إن الباقي من الأعراض يبقى لا ببقاء . وكذلك يقول في الأجسام إنها تبقى لا ببقاء ، وكذلك يجيز بقاء الكلام » (« مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ٤٥) .

وقال بمثل ما قال به أبو الهذيل من أن الأجسام والأعراض ترى ، لكنه خالفه في قوله بلمس الأعراض (الكتاب نفسه ، ج ٢ ص ٤٧).

وفناء الجسم يوجد لا في مكان ، وهو مضادٌّ له . ولكل جسمٍ فناءٌ من جنسه . وقال إن السواد الذي كان في حال وجوده بعد البياض هو فناء للبياض ؛ وكذلك كل شيء في وجوده عدم شيء فهو فناء ذلك الشيء . وفناء العرَض يحلّ في الجسم. والفناء لا يفنى . (الكتاب نفسه ج ٢ ص ٥١ – ٥٢) .

هل يجوز إعادة الأعراض

في هذه المسألة يرى الجبائي أن ما يعرف الخلق كيفيته أو يقدرون على جنسه أو لا يجوز أن يبقى فليس بجائز أن يعاد . وما كان غير ذلك من الأعراض فجائز أن يعاد . « وزعم أن ما يجوز أن يعاد فجائزٌ عليه التقديم في الوجود والتأخير ، وأن الحركات وما أشبه ذلك مما لا يجوز أن يعاد ، لو أعيد لكان يجوز عليه التقديم في الوجود والتأخير . ولو جاز ذلك على الحركات لكان ما يقدر أن يفعل بعد عشرة أوقات يجوز أن يقدم قبل ذلك ، أو كان ما يقدر عليه أن يفعل في الوقت الثاني يجوز أن يفعل في الوقت العاشر معاداً ، ولو كان ذلك جائزاً – وليس لما يقدر عليه الباري من حركات الأجسام نهاية – لكان جائزاً أن يفعل ذلك في وقتنا هذا . ولو جاز ذلك لجاز أن يقدم الإنسان ما يقدر أن يفعله في

أوقات لا تتناهى فيفعله في هذا الوقت ، ولو كان ذلك جائزاً لكان الإنسان لو لم يفعل ذلك في هذا الوقت لكان يفعل لها تروكاً لا كل لها، وذلك فاسد . فلما فسد ذلك فسد أن تعاد الحركات ، وكان يعتلّ بهذا في وقت كان يزعم أن ترك كل شيء غير ترك غيره ، وأن تركاً واحداً يكّون لشيئين[1] » .

العلية

اختلف المتكلمون في العلل وعلاقاتها مع معلولاتها . وقد ذكر الأشعري[2] عشرة أقاويل في هذا الاختلاف :

« ١ – قال بعضهم : العلّة علتان : فعلّةٌ مع المعلول ، وعلة قبل المعلول . فعلّة الاضطرار مع المعلول ، وعلّة الاختيار قبل المعلول . فعلّة الاضطرار بمنزلة الضرب والألم إذا ضربت إنسانا فأليمَ ؛ فالألم مع الضرب وهو الاضطرار . وكذلك : إذا دفعت حجراً فذهب : فالدفع علّة للذهاب ، والذهاب ضرورة ، وهي معه .

وقالوا : الأمر علّة الاختيار ، وهو قبله ... (وهذا) قول الإسكافي.

٢ – وقال بعضهم : علة كل شيء قبله ؛ ومحالٌ أن تكون علةُ الشيء معه . وجعل قائل هذا القول نفسه على أنه إذا حمل شيئاً فعِلْمه بأنه حاملٌ له بعد حمله يكون بلا فَصْل ، وعلى أن عداوة الله سبحانه للكافرين تكون بعد الكفر بلا فصل . وهذا قول بشر بن المعتمر ...

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ٥٧ .
٢ الاشعري « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ٦٩ – ٧٠ .

٣ – وقال بعضهم : العلّة قبل المعلول حيث كانت . والعلّة علتان : علة موجِبة ، وهو قبل الموجَب ، (وهي) التي إذا كانت لم يكن من فاعلها تصرّف في معناها ، ولم يجز منه ترك لما أراده بعد وجودها ؛ – وعِلّةٌ قبل معلولها وقد يكون معها التصرف والاختيار للشيء وخلافه . وذلك لأني قد أقول : أطعتُ الله لأن الله أمرني ، أعني لاجل الأمر ، ورغبتُ في طاعة الله وآثرتها ؛ وقد تُمكنني مخالفةُ الامر وترك المأمور به ، قد كان ذلك من كثير من الخلق . ومثله قوله : إنما جئناك لأنك دعوتنا ؛ وجئتك لأنك أرسلت إليّ .

٤ – وقال قائلون : العلّة علتان : علةٌ قبل المعلول ، وهي متقدمة بوقت واحد . وما جاز أن يتقدم الشيء أكثر من وقت واحد فليس بعلّة له ، ولا يجوز أن يكون علّة له . وعلّة أخرى تكون مع معلولها كالضرب والألم وما أشبه ذلك . وهذا قول الجبائي .

٥ – وقال قائلون : العلّة لا تكون إلا مع معلولها . وما تقدم وجودُه وجودَ الشيء فليس بعلّة له . وزعم هؤلاء أن الاستطاعة علة للفعل ، وأنها لا تكون إلا معه .

٦ – واختلفوا فيما بينهم : فمنهم من زعم أن العجز يوجب الضرورة، كما ان الاستطاعة توجب الاختيار ، وهذا قول ابراهيم البخاري .

٧ – ومنهم من زعم أن العجز لا يوجب الضرورة ، وإن كانت الاستطاعة توجب الاختيار .

٨ – وقال بعض هؤلاء : في المُدرِك للشيء طبيعة تولّد الإدراك ؛ وأبى ذلك بعضهم .

٩ – وقال قائلون : العلة لا تكون إلا مع معلولها ، وأنكروا أن تكون الاستطاعة علّة ، وهذا قول عباد بن سليمان .

١٠ – وقال قائلون : العِلل منها ما يتقدم المعلول كالارادة الموجِبة

وما أشبه ذلك مما يتقدم المعلول ؛ وعلةٌ يكون معلولها معهـا كحركة ساقيَّ التي أبني عليهـا حركتي ؛ وعلّة تكون بعدُ ، وهي الغـرَض ، كقول : إنما بنيتُ هذه السقيفة لأستظلّ بها ؛ والاستظلال يكون فيما بعد. وهذا قول النظّام . »

ومن هـذه الآراء في العلاقة الزمنية بين العلة والمعلول نتبين أن رأي الجُبائي هو ان العلة على نوعين : علة قبل المعلول تسبقه مباشرة ، وعلة تكون مع معلولها مثل الضرب والألم فهما يقعان معاً . وبالنسبة إلى العلـة الاولى يرى أنه إذا لم تسبق العلةُ مباشرةً بل تـوَسّطَ شيءٌ ، فإنها لا تُعد علة . ولكن ليس لدينا أكثر من ذلك لايضاح رأيه في تحديد ما هي العلّة. وكل ما هنالك أنه قال إن « السبب لا يجوز أن يكون موجِباً للمسبَّب، وليس الموجب للشيء إلا مَنْ فعله وأوجده[1] » . ويتفق مع هذا قوله إن الارادة ليست موجبةً لمرادها[2] . والارادة التي هي قصد للفعل تكون مع الفعل ، وليس قبله[3] . وأجاز أن يريد الإنسان إرادته، كما نقل ذلك الاشعري في روايته لما جرى في مناظرة بينهما . (الموضع نفسه) .

أسماء الله

« كان الجبائي يقول : إن الله لم يزل عالمـاً قادراً على الأشياء قبل

---

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ٨٨ .

٢ الكتاب نفسه ج ٢ ص ٩٠ .

٣ الكتاب نفسه ج ٢ ص ٩٣ .

كونها بنفسه ، وإن الأشياء خطأ أن تقال أشياء قبل كونها ، لأن كونها هو هي ؛ وكان ينكر أن يقال أشياء قبل أنفسها ، ولكنها تعلم أشياء قبل كونها ، وتسمى أشياء قبل كونها . وكذلك الجواهر عنده تسمى جواهر قبل كونها ، والألوان تسمى ألواناً قبل كونها . وكان يمنع أن تسمى الهيئات هيئات قبل كونها ، ويمنع أن تسمى الأجسامُ أجساماً قبل كونها ، وأن تسمى الأفعال أفعالاً قبل كونها .

وكان يزعم أن القول : «شيء» : سمةٌ لكل معلوم . فلما كانت الأشياء معلومات قبل كونها سُمِّيت أشياء قبل كونها . وما سُمِّي به الشيء نفسه فواجبٌ أن يسمى به قبل كونه ، كالقول : جوهر ، وكذلك سواد وبياض وما أشبه ذلك . وما سُمي به لوجود علّة «لا» فيه فقد يجوز أن يُسمى به مع عدمه وقبل كونه إذا وجدت العلّة التي لها مسمى بالاسم ، كالقول : «مدعوٌ» ، «ومخبَر عنه» إذا وجد ذكره والإخبار عنه ، وكالقول : «فان» يسمى به الشيء مع عدمه إذا وجد فناؤه .

قال : وما سُمي به الشيء لوجود علة (فيه) فلا يجوز ان يسمى به قبل كونه مع عدمه ، كالقول : متحركٌ وأسود ، وما أشبه ذلك . وما سمي به الشيء لأنه فعلٌ وحدث بنفسه كالقول : مفعول ومحدث ، لا يجوز أن يسمى بهذا الاسم قبل كونه . وما سُمي به الشيء وسميت به أشياء للتفريق بين أجناسها وغيرها من الأجناس سمّاها بذلك الاسم قبل كونها ؛ وما سمي به الشيء — كان إخباراً عن إثباته أو دلالة على ذلك — كالقول : كائنٌ ثابت وما أشبه ذلك يجوز أن يسمى به قبل كونه .

وكان لا يسمي العلم علماً قبل كونه ، لأنه اعتقاد الشيء على ما هو به بضرورة أو بدليل ، ولا يسمي الأمر أمراً قبل كونه لأنه إنما يكون أمراً بقصد القاصد الى ذلك ، وذلك أنه قد يكون الشيء مخرجه مخرج الأمر وهو تهدُّدٌ ليس بأمر .

وكان يقول إن الموجودات التي وجدت هي التي لم تكن قبل كونها موجـودة . وكان لا يمنع من القول : لم يزل الباري عالمـاً بالأجسام والمخلوقات ؛ لا على أنه يسميها أجساماً قبل كونها ومخلوقات قبل كونها ، ولكن على معنى أنه لم يزل عالماً بأن ستكون أجساماً مخلوقاتٍ .

وكان لا يثبت للباري علماً في الحقيقة به كان عالماً ، ولا قدرة في الحقيقة بها كان قادراً . وكذلك جوابه في سائر ما يوصف بـه القديم لنفسه .

وكان يفرّق بين صفات النفس وصفات الفعل بما حكيناه عن المعتزلة قبل هذا الموضع .

وكان يزعم ان معنى الوصف لله بأنه « عالم » : إثباته وأنه بخلاف ما لا يجوز ان يعلم ، واكذابُ من زعم انه جاهل ، ودلالة على ان لـه معلومات . وان معنى القول ان الله : « قادر » : إثباتُه ، والدلالة على انه بخلاف ما لا يجوز أن يقدر ، واكذابُ من زعم انه عاجز ، والدلالة على ان له مقدورات . ومعنى القول انه : « حيٌّ » : إثباته واحداً ، وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يكون حيّاً ، وإكذابُ من زعم أنه ميّت. ومعنى القول : « سميعٌ » : إثباتـه وأنه بخلاف مـا لا يجوز أن يسمع وإكذاب من زعم انـه أصم ، والدلالة على ان المسموعـات إذا كانت سَمِعَها . ومعنى القول : « بصير » : إثباته ، وأنه بخلاف ما لا يجوز ان يبصر ، وإكذاب من زعم انه أعمى ، والدليل على ان المبصرات — إذا كانت — أبصرها ...

وكان يزعم أن العقـل إذا دلّ على أن الباري « عـالم » فواجبٌ ان نسميه عالماً وإن لم يُسمِّ نفسه بذلك إذا دلّ العقل على المعنى . وكذلك في سائر الأسماء ، وأن أسماء الباري لا يجوز أن تكون على التلقيب له .» (الأشعري : « مقالات الاسلاميين » جـ ٢ ص ١٨٣ — ١٨٥) .

« وكان الجبائي يزعم ان معنى القول إن الله عالم معنى القول إنه عارف وإنه يدري الأشياء. وكان يسميه عالماً عارفاً دارياً. وكان لا يسميه فَهِماً ولا فَهِماً ولا موقناً ولا مستبصراً ولا مستبيناً ؛ لأن الفهم والفقه هو استدراك العلم بالشيء بعد أن لم يكن الانسان به عالماً. وكذلك قول القائل : أحسست بالشيء ، وفطنت له ، وشعرتُ به : معناه هذا. واليقين هو العلم بالشيء بعد الشك. ومعنى « العقل » هو المنع عنده ، وهو مأخوذ من عقال البعير. وإنما سُمي علمه : عقلاً : من هذا.

قال : فلما لم يَجُز أن يكون الباري ممنوعاً لم يجز أن يكون عاقلاً. وليس معنى « عالم » عنده معنى « عاقل ». والاستبصار والتحقق هو العلم بعد الشك.

وكان يزعم أن الباري « يجد » الأشياء بمعنى : « يعلمها ».

وكان يزعم أن الباري لم يزل عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً. ولا يقول : لم يزل سامعاً مبصراً. ولا يقول لم يزل يسمع ويبصر ويدرك ، لأن ذلك يُعَدّى إلى مسموع ومُبصَر ومُدرك.

وكان يقول : إن الوصف لله بأنه سامع مبصر : من صفات الذات ، وإن كان لا يقال : لم يزل سامعاً مبصراً ؛ كما ان وصفنا له بأنه عالم بأن زيداً مخلوقٌ : من صفات الذات ، وإن كان لا يقال : لم يزل عالماً بأنه يخلق.

قال : وقد نقول : « سميع » بمعنى يسمع الدعاء ، ومعناه : يجيب الدعاء ، وهو من صفات الفعل.

وكان يقول : إن الباري لم يزل رائياً ، بمعنى : لم يزل عالماً ؛ ويقول : يرى نفسه ، بمعنى : يعلمها.

وكان يزعم أن الباري لم يزل عالماً ، ولا يقول : لم يزل رائياً بمعنى لم يزل مُدرِكاً. والرائي عنده قد يكون بمعنى عالم وبمعنى مدرك. وكذلك

القول : « بصير » ، قد يكون عنده بمعنى عالم كالقول : فلانٌ بصيرٌ بصناعته ، أي عالمٌ بها ، فيقول : الباري لم يزل بصيراً بمعنى لم يزل عالماً ؛ ويقول : لم يزل بصيراً بمعنى : يرى نفسه ، وانه بخلاف ما لا يجوز ان يبصر ، ونُكَذِّب من زعم أنه أعمى ، وندل بهذا القول على أن المبصَرات ، إذا كانت ، أبصرها ، فيلزمه ان يقول : إن الباري لم يزل مدركاً ، على هذا المعنى .

وكان يقول : إن البــاري لم يزل قوياً قاهراً عالماً مستولياً مالكاً ، وكذلك القول بأنه متعالٍ : على معنى أنه : مُنَزَّه ، كقوله « تعـالى الله عما يشركون » (سورة التوبة : ١٩٠) . وأنه لم يزل مالكاً سيداً رباً ، بمعنى أنه لم يزل قادراً .

ولا يقول إن الباري : « رفيع » « شريف » على الحقيقة ، لأن هذا مأخوذ من شرف المكان وارتفاعه فيلزمه أن لا يقول إنه عالٍ في الحقيقة : لأن هذا مأخوذٌ من علو المكان .

وكان يزعم أن (معنى) عظيم وكبير وجليل : أنه : السيد ؛ ومعنى هذا انه مالك مُقتدر .

وكان يقول : إن الباري « جبار » : بمعنى أنه لا يلحقه قهر ، ولا يناله ذل ، ولا يغلبــه شيء . فهذا عنده قريب من معنى « عزيز » . والوصف له بذلك من صفات النفس .

ويقول في « كريم » ما قد شرحناه قبل هذا الموضع .

ويقول مجيد بمعنى عزيز .

ويقول : لم يزل الباري غنياً بنفسه .

فأما القول : « كريم » فقد يكون عنده من صفات النفس إذا كان بمعنى عزيز ؛ ويكون عنده من صفات الأفعال إذا كان بمعنى « جواد » .

والقول حكيم : بمعنى عليم – من صفـات النفس عنده . والقول : حكيم ، من طريق الاشتقاق – مِنْ فِعلِهِ الحكمة – من صفات الفعل .
والقول صمد بمعنى : سيد – من صفـات الذات . والقول : صمد – بمعنى أنه مصمود اليه – لا من صفات الذات عنده .
وقد يكون : (واحد) – عنده بمعنى أنه عينٌ لا ينقسم ولا يتجزأ . ويكون معنى : واحد – أنه لا شَبَه لـه ولا مثل – وكذلك يقول (الحسين بن محمد) النجار في معنى : واحد . ويكون بمعنى أنه لا شريك له في قِدَمه وإلهيته .
والقول : إله عنده معناه أنه لا تحقُّ العبادة إلا له . وهو من صفات الذات عنده .
ومعنى القول : الله – أنه الإله ، فحذفت الهمزة الثانية ، فلزم إدغام إحدى اللامين في الأخرى ؛ وواجبٌ أن يقال إنه : الله .
وكان لا يقول إن الباري[1] معنىً ، لأن المعنى هو معنى الكلام . وكان يقول إن الباري لم يزل باقيـاً في الحقيقة بنفسه لا ببقاء . ومعنى أنـه « باق » : أنه كائن لا بحدوث ، وأنه لا يوصف الباري بأنـه لم يزل دائماً لا يفنى ، بل يوصف بأنه لا يزال دائماً ، لأن هذا مما يوصف به في المستقبل ، ويوصف بأنه لم يزل دائماً لا إلى أول له ، كما يقال : لم يزل دائم الوجود ، أي لا أول لوجوده .
ومعنى قائم وقيوم : أي دائم : وهو من صفات الذات .
وكان ينكر قول من قال : إن معنى القديم أنه حيٌّ قادر ، وإن معنى سميع أنه يعلم الأصوات والكلام ، ومعنى « بصير » أنه يعلم المبصرات.
وكان يقول : لم يزل القديم أولاً ، ولا يزال آخراً .
وكان يزعم أن الوصف هو الصفة ، وأن التسمية هي الاسم ، وهو

---

[1] اي ليست له صفة من صفات المعاني ·

قولنا : الله عالم قادر . فإذا قيل له : تقول إن العلم صفة والقدرة صفة؟ قال : لم تثبت علماً فنقول صفةٌ أم لا ، ولا ثبتنا علماً في الحقيقة فنقول : قديم ، أو مُحدث أو هو الله أو غيره . فإذا قيل له : القديم صفة ؟ قال : خطأ ؛ لأن القديم هو الموصوف ، ولكن الصفة قولنا الله وقولنا القديم .

وكان يقول : إن الوصف لله بأنه مريد محب ودودٌ راضٍ ساخط غضبان مُوالٍ مُعادٍ حليم رحمن رحيم راحم خالق رازق بارىء مصور محيي مميت — من صفات الفعل . وان كل ما نسب إلى القديم [فيه] أو وصف بضده أو بالقدرة على ضده — فهو من صفات الفعل .

وكان يزعم ان الوصف لله بأنه متكلم : أنه فعَل الكلام .

وكان يزعم ان معنى الارادة منه كمعنى الارادة منا ، وهي محبته للشيء،وكذلك الكراهة هي البغض للشيء ، وأن الرضا منه هو الرضى عنا ولعملنا ، ورضاه عنا لهذا العمل : معنىً واحد ، وهو ان نكون قد فعلنا ما لم يرد منا أكثر منه ، وهو كما قال مراده منا .

وكان يقول إن غضبه هو سخطه . وكان يفرّق بين الإرادة والشهوة. ولا يجوّز الشهوة على الباري .

وكان يزعم أن حِلْم الله سبحانه هو : إمهاله لعباده وفعل النعم التي يضادّ كونُها كونَ الانتقام ، وهي صرفُ الانتقام عنهم ، وأنه لو يفعل ذلك لم يوصف بالحلم .

وكان لا يصف الباري بالصبر والوقار والرزانة . وكان لا يزعم أن الباري حنّان ، لأنه إنما أخذ من الحنين .

وكان يزعم أن الباري مُحْبِل ، وأنه لا مُحْبِل للنساء في الحقيقة سواه ؛ فليلزَمْه « والد » في الحقيقة ، وأنه لا والد سواه .

وكان يقول : إن الباري لا يزال خالداً ؛ وإن الوصف له بذلك من

صفــات الذات ؛ ولا يقول : لم يزل خالداً . وكان مرة يقــول : إن الأجسام إذا تقادم وجودها قيل لها قديمة في الحقيقة إلى غــاية وأول . ثم رجع عن ذلك .

وكان لا يزعم ان الإنسان بــاقٍ في الحقيقة لأن البــاقي هو الكائن لا بحدوثٍ ، والانسان كائن بحدوث .

وكان إذا قيل له : لِمَ اختلفت المسمياتُ ، والمسمى بها واحد ؛ والمعاني ، والمعنى بها واحد ؟ ولِمَ ليس معنى عالم معنى قادر ؟ قال : لاختلاف المعلوم والمقدور ؛ لأن من المعلومات مــا لا يجوز أن يوصف القادرُ بأنه قادر عليه . وكذلك القول في : سميع بصير ، اختلف القول فيهما لاختلاف المسموعات والمبصَرات .

وكان يجيب أيضاً بأن الأسماء والصفات اختلفت لاختلاف الفوائد ، لأني إذا قلتُ إن البــاري : « عالم » أفدتك علماً بــه ، ودللتك على معلومات ، وأكذبتُ من قال : إنه جاهل ، وأفدتك علماً بأنه خلاف ما لا يجوز أن يعلم . وإذا قلتُ : قادرٌ — أفدتك علماً به ، وأنه بخلاف مــا لا يجوز أن يقدر ، وأكذبتُ من زعم أنه عاجز ، ودللتُ عــلى مقدورات ؛ وإنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف العلوم التي أفدتك لما قلت إنه عالم قادر حيّ سميع بصير .

وكان يقول : إن الوصف للبارىء بأنه سبُّوح قدّوس — من صفات النفس . ومعنى ذلك تنزيه الله سبحانه عما جاز على عباده من ملامسة النساء ومن اتخاذ الصاحبة والأولاد ، وسائر الصفات التي لا تليق (به) .

وكان يقول : معنى الوصف لله بأنه واحد وبأنه متوحّد : واحد . وكذلك الوصف له بأنه جبار ومتجبر ، وكبير ومتكبر .

وزعم أنه لا يجوز أن يوصف الباري بأنه فوق عباده على الحقيقة . فإن وجدنا ذلك في صفات الله تعالى فهو مجاز ، وقد قال الله سبحانه :

« وهو القاهر فوق عباده » (سورة الأنعام : ١٨) وأراد بـــه القادر المستولى على العباد . فجعل قوله : « فوق » بدلاً من قوله : « مستعل ».

قال : وقد نقول : فوق عباده في العلم والقدرة ، أي هو أعلم وأقدر منهم — وهو توسُّع .

قال : وقد يوصف الباري سبحانه بأنـــه **قريب** من الخلق توسُّعاً . ومعنى ذلك أنه عالم بنا وبأعمالنا ، سامع القول من الخلق ، راءٍ لأعمالهم . وكذلك تقرُّب العباد بالطاعة إلى الله : هذا مجاز .

وزعم أن الباري لا يوصَفُ بأنـه **متين** ، لأن المتين في الحقيقة هو الثخين ، وإنما قال : المتين توسُّعاً ، وأراد أن يبالغ في وصفه بالقوة .

وزعم أنه لا يوصف بأنه **شديد** على الحقيقـــة على معنى : قويّ . والقادر منا إنما يوصف بالشدّة والجلَد : على التوسع ، لأن الجلد وشدة البدن ليسا من القدرة في شيء ، لأن ذلك بمعنى الصلابة ، والله سبحانه لا يجوز أن يوصف بالصلابة . فأين وجدنا ذلك من صفات الله سبحانه — فهو على المجاز .

وليس يجوز أن يوصف الله سبحانه بأنه **شديد العقاب** ، ومـــا أشبه ذلك من صفـــات الأفعال ، لأن الشديد من صفات الأفعال إنمـــا هي الأفعال ، وقول الله عز وجل « أشد منهم قوة » (سورة فصلت : ١٥) مجازٌ معناه أنه أقدر منهم ، ولو لم يكن ذلك مجازاً لكانت قوته شديدة في الحقيقة ، وقوته في الحقيقة لا توصف بالشدّة .

وكان يزعم أن الباري **مشاهِدٌ** للأشياء بمعنى أنه راءٍ لها وسامع لها . فقيل له من[1] معنى الرؤية والسمع أنه مشاهِد على التوسع ، لأن المشاهد منا للشيء هو الذي يراه ويسمعه دون الغائب منا .

---

١ النص فيه نقص واضطراب .

وكان يصف الباري بأنه مُطّلع على العباد وأعمالهم : توسّعاً ، ومعنى ذلك عنده أنه عالم بهم وأعمالهم .

وكان يزعم أن الوصف لله بأنه غنيّ أنه لا يصل اليه المنافع والمضارّ ، ولا يجوز عليه اللذات والسرور ، ولا الآلامُ والغموم . ولا يحتاج الى غيره .

وكان يزعم أن الباري نور السموات والأرض : توسُّعاً ؛ ومعنى ذلك أنه هادي أهل السموات والأرض ، وأنهم يهتدون كما يهتدون بالنور والضياء . وأنه لا يجوز أن نسميه نوراً على الحقيقة ، إذ لم يكن من جنس الأنوار لأنّا لو سميناه بذلك وليس هو من جنسها لكانت التسمية له بذلك تلقيباً ، إذ كان لا يستحق معنى الاسم ، ولا الاسم من جهة العقول واللغة . ولو جاز ذلك لجاز أن يسمى بأنه جسمٌ ومحدث وبأنه انسان . ولما[1] لم يكن مستحقاً لهذه الأسماء ولا لمعانيها من جهة اللغة لم يجز أن يسمى على جهة التلقيب .

وكان الحسين النجار يزعم أنه نور السموات والأرض بمعنى أنه هادي أهل السموات والأرض .

وكان الجبّائي يزعم أن معنى وصف الله نفسه بأنه السلام (سورة الحشر آية ٢٣) أنه المسلِّم الذي السلامة إنما تنال مِن قِبَله . وكذلك قوله بأن الله هو الحق إنما أراد أن عبادة الله هي الحق .

قال : وقد يجوز أيضاً أن يُعنى بقوله « إن الله هو الحق » (سورة النور : ٢٥) أن الله هو الباقي المُحيي المميت المعاقِب ، « وأن ما يدعون من دونه الباطل » أراد بذلك أنه يبطل ويذهب ولا يملِّك لأحدٍ ثواباً ولا عقاباً .

---

١ صححنا النص هنا .

وزعم أن الوصف لله بأنه **مؤمن** أنه آمَنَ العبادَ من أن يأخذ أحداً منهم بغير حق ، وأن معنى **المهيمن** أنه الأمين على الأشياء . وأن الهاء التي في المهيمن بدلٌ من الهمزة التي في الأمين . وكذلك معنى قوله : « ومهيمناً عليه » (سورة المائدة : ٤٨) يعني : أميناً عليه .

وكان يصف الباري بأنه **جَواد** ولا يصفه بأنه سخيّ ، لأن ذلك إنما أخذوه من قولهم : « أرض سخاويّة » أي ليّنة .

وكان يقول : إن الوصف لله سبحانه بأنه **غالب** من صفات الذات، ومعناه أنه قاهر مقتدر .

والوصف له بأنه : **طالب** — عنده من صفات الفعل ، ومعناه أنه يطلب من الظالم حقّ المظلوم .

وكان يزعم أن الوصف لله سبحانه بأنه **راحم** — من صفات الفعل، وأن معناه أنه مُنعِم ناظر مُحسِن .

ويزعم أن الباري لا يوصف **بالإشفاق** على عباده ، لأن معناه الحذر، وذلك ان ترك المريض للأغذية الرديئة إشفاقاً منه إنما هو لحذره من المرض، ولا يجوز ذلك على الله .

وكان يزعم أن معنى الوصف لله بأنه **لطيف**: قد يكون بمعنى مُنعِم، وقد يكون بمعنى أنه لطيف التدبير والصنع ، لأن تدبيره لا يعرفه العباد للطفه[1] .

وكان لا يصف الباري بأنه **رفيق** ، لأن الرفق في الأمور هو الاحتيال لإصلاحها ولإتمامها والتسبب الى ذلك .

وزعم أن الله يوصف بأنه ناظرٌ لعباده : بمعنى أنه مُنعِم عليهم . ولا يوصف بذلك ، عنده ، بمعنى : الرؤية ؛ لأن النظر في الحقيقة الى

---

[1] اي لدقته وخفائه .

الشيء ليس هو الرؤية ، وإنما هي تحديق العين وتقليبها نحو المرئيّ ، وكذلك الاستماع عنده للصوت غير السمع له ، وغير إدراكه ، وإنما هو الإصغاء اليه إذا كان سمعه وأدركه . ولا يجوز أن يوصف الباري – عنده – بالاستماع ، وكذلك النظر في الأمر ليقف الناظر على صحته أو بطلانه هو الفكر ، ولا يجوز الفكرُ على الله سبحانه .

ومعنى الوصف لله بالغفران – عنده – أنه **غفور** ، وأنه يستر على عباده ويحط عنهم عقاب ذنوبهم ولا يفضحهم . والمِغفَر إنما سُمي مغفراً لأنه يستر رأس الانسان ووَجْهه في الحرب .

وزعم أن الوصف لله بأنه **شكور** ، على جهة المجاز ، لأن الشُّكور في الحقيقة شكر النعمة التي للمشكور على الشاكر . فلما كان مجازياً للمطيعين على طاعاتهم جعل مجازاته إياهم على طاعاتهم شكراً – على التوسُّع : إذ كان الشكر في الحقيقة هو الاعتراف بنعمة المنعم . وليس الحمد ، عنده ، هو الشكر ، لأن الحمد ضد الذم ، والشكر ضد الكُفْر . وزعم أن الباري يوصف بأنه **حميد** ، ومعنى ذلك أنه محمود على نِعَمه .

وكان يزعم أن الباري إذا فَعَل الصلاح لم يُقل له **صالح** ؛ وإنما الصالح مَنْ صلح بالصلاح ، وكذلك قول غيره .

وكان لا يسمي الله بما فعل من الفضل **فاضلاً** ، لأنه إنما يفضُل بذلك غيره ، وهو عزّ وجل مُستَغنٍ عن الأفضال أن يَفْضُل بها أو يشرف بها . وإنما يشرف ويفضل بالأفضال من تفضّل الله بها عليه . وكذلك يقول غيره .

وكان يزعم أن الله **خيِّر** بما فعل من الخير ، لأن مَنْ كثر منه الشر قيل (له) شرير . وزعم أن الأمراض والأسقام ليست بشرّ في الحقيقة ، وإنما هي شرٌّ في المجاز . وكذلك كان قوله في جهنم . وكان يزعم أن جمع : فاعل الشرّ : أشرار . وكان يقول : إن عذاب جهنم

ليس بخير ولا شر في الحقيقة ، لأن الخير هـــو النعمة وما للانسان فيه منفعة ، والشرّ هو العبث والفساد ؛ وعذاب جهنم فليس بصلاحٍ ولا فساد، وليس برحمة ولا منفعة ، ولكنه عدلٌ وحكمة .

وخالفه الإسكافي وغيره في ذلك، فزعموا أن عذاب جهنم خـــيرٌ في الحقيقة ومنفعةٌ وصلاحٌ ورحمة – بمعنى أنه نَظَر لعباده إذ كانوا بعذاب جهنم قد رهبوا من ارتكاب الكفر .

وأما أهـــل الإثبات فيقولون إن عذاب جهنم ضررٌ وبلاءٌ وشرٌّ في الحقيقة ، وأن ذلك ليس بخير ولا صلاح ولا منفعة ولا رحمة ولا نظر .

وزعم عباد بن سليمان أن الله سبحانه لم يفعل شرّاً بوجهٍ مـــن الوجوه . ولم يقـــل إن عذاب جهنم شرٌّ في الحقيقة ولا في المجاز . وكذلك قوله في الأمراض والأسقام . وهو يعارض المعتزلة فيقول لهم : إذا قلتم إن الباري فَعَل فعلاً هو شرٌّ على وجه من الوجوه – فما أنكرتم من أن يكون شريراً [1] ؟ »

ولم يكن يقول إن الباري يوصف بأنه **كامل** « لأن الكامل هو مـــن تـمّت خصاله وأبعاضه ، ولأن الكامل في بَدنه هو الذي قد تمت أبعاضه، وكذلك الكامل في خصاله من تمت خصاله منّا : نحو كمال الرجـــل في علمه وعقله ورأيه وقوله وفصاحته . فلما كان الله عز وجل لا يوصَف بالأبعاض لم يجُزْ أن يوصف بالكمال في ذاته ولا بالنقصان ، ولما لم يَجُزْ أن يَشرُفَ بأفعاله لم يَجُز أن يوصف بالكمال في ذاته من جهة الافعال . وكذلك لايوصف بأنه **وافر** ، لأن معنى ذلك كمعنى كامل . وكذلك لا يقال **تام** ، لأن تأويل التامّ والكامل واحد .

وقال : لا يجوز أن يوصف **بالشجاعة** ، لأن الشجاعة هي الجرأة على

---

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ١٨٦ – ١٩٥ .

المكاره وعلى الأمور المخوفة .

وكان يزعم أن الوصف لله سبحانه بأنه **مختار** معناه أنه مريد ، إذ لم يكن مُلْجَأً الى ما أراده ولا مُكرَهاً ولا مضطراً إليه . والارادة هي الاختيار . وكذلك القول في أن الانسان مختار عنده ، وأن الاختيار غير المختار ، كما أن الارادة غير المراد ، وأن اختيار الله للأنبياء هو اختياره لإرسالهم ؛ وهو إرادته لذلك .

وزعم أن معنى الاصطفاء من الله للأنبياء برسالته هو اختصاصه إياهم بها . وليس معنى الاصطفاء معنى الاختيار ، لأن كل ما يريده الانسان من غير أن يُلجَأ اليه فهو مختار (له) كما يكون مختاراً للأكل والشرب ، ولا يكون مصطفياً لذلك .

وزعم أن الإرادة ليست هي الضمير ، وأن الضمير محلّ الإرادة .

وزعم أن معنى ان الله يمتحن عباده ويختبرهم هو أنه يكلّفهم ، وذلك توسُّع . وإنما معنى ذلك أنه يكلّفهم طاعته . فلذلك لم يَجُزْ أن يقال: « يُجَرِّبهم » ، وكذلك معنى « يبتلي » : أنه يكلفهم[1] » .

وفيما يتصل بتسمية الله باسم « مُحْبِل النساء » يقول عبد القاهر البغدادي إن ذلك كان إلزاماً من الأشعري له بذلك . قال البغدادي[2] : « وألزمه شيخنا أبو الحسن (= الأشعري) رحمه الله ان يسميه محبل النساء لأنه خالق الحبل فيهن . فالتزم (أي الجبائي) ذلك . فقال له (الاشعري): بدعتك هذه اشنع من ضلالة النصارى في تسمية الله أباً لعيسى مع امتناعهم من القول بأنه مُحْبِل مريم » .

---

١ الكتاب السابق ، ج ٢ ص ٢٠٠ — ٢٠١ .

٢ عبد القاهر البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ١١٠ . القاهرة ، ١٩٤٨

الله قديم :

« معنى أن الله : « قديم » : أنه لم يزل كائناً لا الى اول ، وأنه المتقدم لجميع المحدثات لا إلى غاية — وهذا قول الجبائي .

وقال عباد (بن سليمان) : معنى « قديم » : أنه لم يزل ؛ ومعنى لم يزل : أنه قديم .

وقال بعضهم : معنى « قديم » بمعنى إله .

وقال من ثبّت القديم قديماً بقِدَم : معنى أن الله « قديم » : إثباتُ قِدمٍ لله كان به قديماً ؛ وكذلك معنى « عالم » عندهم إثبات علم ، وكذلك القول في سائر الصفات .

وقد حكي عن بعض المتفلسفة أنه كان لا يقول إن الباري قديم .

وحكي عن مُعَمَّر (بن عباد السُّلَمي) أنه كان لا يقول إن الباري قديم . إلاّ إذ أوجد المحدثات[1] » .

الله موجود

الله موجود : معناه عند الجبائي : إما أنه معلوم ، « والباري لم يزل واجداً للأشياء بمعنى أنه لم يزل عالماً ، وأن المعلومات لم تزل موجودات لله (أي) معلومات له ، بمعنى انه لم يزل يعلمها ، وقد يكون موجوداً بمعنى لم يزل معلوماً ، وبمعنى لم يزل كائناً[1] » .

---

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ١٧٩ — ١٨٠ .
١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ١٨٢ .

الله شيء

« شيء : سمة لكل معلوم ولكل ما أمكن ذكره والإخبار عنــه . فلما كان الله عز وجل معلوماً يمكن ذكره والاخبار عنه وجب أنه شيءٌ» (الكتاب نفسه جـ٢ ص ١٨١) .

« وكان الجبائي يقول إن الباري لم يزل غير الأشياء التي يعلم انهــا تكون ، والتي يعلم أنها لا تكون ، وأنهــا تعلم أغياراً له قبل كونها ، وأن الغيرين لأنفسهما كانا غيرين . ومعنى أنه غير الأشياء : أنــه يفرق بينه وبين غيره من سائر المعلومات ، وانه بمنزلة أنـه ليس بعضاً لشيء منها وليس (شيءٌ) منها بعضاً له . وكذلك كان يقول : إن الباري لم يزل غير الأشياء » (الكتاب نفسه جـ٢ ص ١٨١) .

« وكان الجبائي لا يجيز قولَ القائل : « لم يزل الباري ولا يزال » دون أن يصل ذلك بقول آخر فيقول : « لم يزل الباري عالماً » . فاذا وصله بقولٍ يكون خبراً له – جاز . » (جـ٢ ص ١٨٢) .

الله خالق ، قادر

يقول الجبائي إن معنى الخالق هو أنه « يفعل أفعالــه مقدَّرة » على مقدار ما دبرها عليه . وذلك هو معنى قولنا في الله إنه : خالق ، وكذلك القول في الانسان إنه خالق : اذا وقعت منه أفعال مُقَدّرة . وأبـى ذلك سائر المعتزلة » (جـ٢ ص ١٩٦) .

والجبائي لا يصف الله بالقدرة على ان يخلق الادراك مع العمى ، لأن العمى ضد الإدراك . ويصف الله بالقدرة « على أن يجمع بين النار والقطن ولا يخلق إحراقاً ، وان يسكن الحجر في الجو فيكون ساكناً على غير عَمَدٍ من تحته ؛ وإذا جمع بين النار والقطن فعل ما ينفي الاحراق وسَكنَ النـار فلم تدخل بين أجزاء القطن ، فلم يوجد إحراق[1] » .

---

[1] الكتاب نفسه جـ ٢ ص ٢٢٠ .

وقال « إن الباري قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عباده من الحركات والسكون وسائر ما أقدر عليه العباد ، وإنه قادرٌ على أن يضطرهم الى ما هو من جنس ما أقدرهم عليه ، والى المعرفة به سبحانه. وكان لا يصف ربه بالقدرة على ان يخلق إيماناً يكونون به مؤمنين ، وكفراً يكونون به كافرين ، وعدلاً يكونون به عادلين ، وكلاماً يكونون به متكلمين ؛ لأن معنى « متكلم » : انه فعل الكلام — عنده ، وكذلك القول في سائر ما ذكرناه من العدل والجور عنده . وكذلك يحيل ذلك في كل شيء يوصَف به الإنسان . ومعنى ذلك أنه فاعل مما اشتق له الاسم منه[2] » .

الدولة

دار الايمان ، ودار الكفر

ميّز الجبائي بين نوعين من البلاد : دار الايمان ودار الكفر . « فكل دار لا يمكن فيها أحداً أن يقيم بها ، أو يجتاز بها إلا بإظهار ضرب من الكفر ، أو بإظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الانكار له — فهي دار كفر .

وكل دار أمكن القيام بها والاجتياز بها من غير اظهار ضرب من الكفر ، أو إظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الإنكار له — فهي دار إيمان[1] . »

---

١ الكتاب نفسه ج ٢ ص ٢٠٦ .

٢ الأشعري : « مقالات الإسلاميين » ج ٢ ص ١٣٧ .

ويعلّق الاشعري على موقف الجبائي هذا قائلاً إن بغداد ، على قياس الجبائي هذا ، « دار كفر لا يمكن المقام بها عنده إلا بإظهار الكفر الذي هو عنده كفر ، أو الرضا : كنحو القول إن القرآن غير مخلوق ، وإن الله سبحانه وتعالى لم يزل متكلماً به ، وإن الله سبحانـه أراد المعاصي وخلقها ، لان هذا كله عنده كفر . وكذلك القول في مصر وغيرهـا على قياس قوله ، وفي سائر أمصار المسلمين . وهذا هو القول بأن دار الاسلام دار كفر – ومعاذ الله من ذلك » (الموضع نفسه) . أي أنه لما كانت أية مدينة من المدن الكبيرة لا بد تحتوي على آراء مخالفة يكفّر الناس بها بعضهم بعضاً ، فكل مدينة إذن دار كفر ! لكن استدلال الاشعري هنا يتجاوز ما قاله الجبائي : ذلك أن الجبائي يحدد ذلك بقوله : إظهار ضرب من الكفر ، أو اظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الإنكار له ؛ ومـا دام المؤمن الحق لا يظهر أي ضرب من الكفر ، ولا يظهر الرضا بشيء منه بل يستنكره ، فهو لن يعد كل مدينة دار كفر ، بل فقط تلك التي يظهر فيها هو أيّ ضرب من الكفر أو لا يستنكر ما يراه فيها من الكفر . ومذهبه هنا متسق مع ما يذهب إليه المعتزلة في أحد اصولهم الخمسة ، وهو : الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . إذ بتطبيق هـذا الاصل يجب على المؤمن أن ينهى عن المنكر وبالتالي أن يستنكر ما يراه منكراً أو كفراً ، ولا يسكت عليه . وتبعاً لذلك لن تكون المدينة دار كفر ، ما دام سيستنكر كل ما يراه منكراً أو كفراً .

فإلزام الاشعري هذا مغالطة . وموقف الجبائي سليم متسق مـع أصل المعتزلة في القول بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر . وليست دار الاسلام إذن دار كفر ، ما دام المعتزليّ يؤدي واجبه وينفذ هذا الاصل ، وهو بحكم مذهبه لا بد فاعل ذلك .

الإمامة

يرى المعتزلة أن الإمامة تكون بانعقاد رأي الأمة على اختيار من يكون لها إماماً في شئون دينها ودنياها .

لكن ثم مشكلة وهي : ماذا يكون الأمر لو اتفق العقد والاختيار على شخصين يصلحان للإمامة ؟

اتفق أبو علي الجبائي مع ابنه أبي هاشم في أن الشخصين إذا عقد لهما فإن الإمام هو من عُقِد له أولاً . أما إذا اتفق العقد لهما دفعة واحدة فإن بينهما خلافاً : « فعند أبي هاشم أنه لا تنعقد إمامة واحد منهما ، كما في وليّ النكاح ، ولا بد أن يعقد ثانياً لأحدهما . وقد قال أبو علي: إنــه لو اتفق العقد لهما جميعاً في حالة واحدة ، فان الواجب أن يقرع بينهما[1] » .

وعند المعتزلة عامة أن الامام بعد رسول الله صلى الله عليه : أبو بكر ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي ؛ ثم من اختارته الأمة وعقدت له ، ممن تخلق بأخلاقهم وسار بسيرتهم . ولهذا نراهم يعتقدون إمامة عمر بن عبد العزيز لأنه سلك طريق الخلفاء الراشدين الأربعة .

وفي التفضيل ذهب المتقدمون من المعتزلــة إلى أن أفضل الناس بعد الرسول هـــو أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي،إلا واصل بن عطاء فإنه فضل علياً على عثمان ، ولهذا سموه شيعياً .

أما أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم فقد توقفا في التفضيل ، فلم يفضلا أحد الخلفاء الراشدين الأربعة على الآخر ، وقالا : « ما من خصلة ومنقبة ذُكِرت في أحد هؤلاء الأربعة ، إلاّ ومثله مذكور لصاحبه[2] » .

---

١ القاضي عبد الجبار : « شرح الاصول الخمسة » ص ٧٥٧ .
٢ الكتاب نفسه ، ص ٧٦٧ .

وذهب أبو علي الجبائي « إلى أن الإمامة لا تصحّ بأقل من عقد خمسة رجال[1] » . وهذا القول قد تعلق فيه الجبائي بفعل عمر بن الخطاب في الشورى ، « إذ قلد ستة رجال وأمرهم أن يختاروا واحداً منهم ، فصار الاختيار منهم بخمسة فقط » (الكتاب نفسه ج ٤ ص ١٦٨) وقد رد عليه ابن حزم في هذا رداً محكماً فراجعه في ذلك الموضع .

ويقول الشهرستاني[2]، في عرض مذهبهما في الامامة : « الجبائي وأبو هاشم قد وافقا أهل السنة في الامامة وأنها بالاختيار ، وأن الصحابة مترتبون في الفضل ترتبهم في الإمامة . غير انهم ينكرون الكرامات أصلاً للأولياء من الصحابة وغيرهم . ويبالغون في عصمة الانبياء عن الذنوب : كبائرها وصغائرها ، حتى يمنع الجبائي القصد إلى الذنب ، إلا على تأويل . والمتأخرون من المعتزلة مثل القاضي عبد الجبار وغيره انتهجوا طريقة أبي هاشم؛ وخالفه في ذلك أبو الحسين البصري وتَصَفَّحَ أدلة الشيوخ، واعترض على ذلك بالتزييف والإبطال » .

الرزق

الرزق هو ما ينتفع به ، وليس للغير المنع منه .

وهو ينقسم إلى ما يكون رزقاً على الاطلاق ، مثل الكلأ والماء وما يجري مجراهما ، – وإلى ما يكون رزقاً على التعين ، وذلك نحو الأشياء المملوكة .

---

١ ابن حزم : « الفصل » ج ٤ ص ١٦٧ .

٢ « الملل والنحل » ج ١ ص ١٠٧ – ١٠٨ .

وأسباب المِلك عديدة : منها الحيازة ، ومنها الإرث ، ومنها المبايعة ومنها الهبة .

والانتفاع معناه الالتذاذ ، والالتذاذ هو إدراك الشيء مع الشهوة .

« ثم إن ما يُدْرَك مع الشهوة ينقسم الى ما يكون حادثاً ، والى ما يكون باقياً . أما ما يكون حادثاً ، فهو المعنى الحاصل عند حك الجرب وما يجري هذا المجرى ، وهو الذي يسمى لذةً مرةً وألماً أخرى : يسمى لذة إذا أُدرِك مع الشهوة ، وألماً إذا أُدرِك مع النفار . — أما ما يكون باقياً فهو كالطعوم والأراييح ، فإن الالتذاذ إنما يقع بادراكها مع الشهوة ولا يحدث هناك معنى يلتذ به — هذا هـــو الذي ذهب اليه أبو هاشم . وقد خالفه فيه أبو علي وقال : بل يحدث عند إدراك أن هذه الباقيات معانٍ يقع بها الالتذاذ . » ويعقب عبد الجبار فيقول : « والصحيح ما اختاره أبو هاشم : والذي يدل على صحته هو أنه لو كان على ما ذكره أبو علي لكان يجوز اختلاف الحال فيه . فكان يجب أن يتناول في بعض الحالات بعض الاطعمة الشهية ، ثم لا يقع بهـا الالتذاذ بأن يحدث ذلك المعنى . وقد عُرِف خلافه . فليس إلاّ القضاء بأن الالتذاذ إنما يقع بادراك هذه الباقيات نفسها ، لا غير[1] » .

ربط المعتزلة بين الملكية والرِّزق ، ومن هنـــا جعلوا الرزق حلاّ لصاحبه حراماً على غيره ، كالشيء المملوك . ولهذا فان « من غصب إنساناً مالاً أو طعاماً فأكله أكل ما رزق الله غيره ولم يرزقه إياه[2] . » والارزاق كلها كأنها من جهة الله : فهو الذي خلقها وجعلها بحيث يمكن الانتفاع بها .

والرزق عندهم ينقسم إلى قسمين : ما يحصل من جهة الله ابتداءً ،

---

١ القاضي عبد الجبار : « شرح الاصول الخمسة » ص ٧٨٥ .

٢ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ١ ص ٢٩٦ .

وما يحصل بالطلب . فالأول نحوُ ما يصل الينا من المنافع بطريق الإرث ونحوه مما وُصِلِ اليه بغير علاج ولا كلفة . والثاني هو مثل التجارات والزراعات وغير ذلك مما يحتاج إلى علاج وعمل .

والنوع الثاني ، وهو ما يحصل بالطلب والسعي ، ينقسم الى ما يلحقه بتركه ضررٌ ، وإلى ما لا يلحقه بتركه ضرر . والاول يقتضي أن يشتغل به دفعاً للضرر عن نفسه . والثاني وهو ما لا يلحقه بتركه ضرر ، فانه إن اشتغل به جاز وحَسُن ، وإن لم يشتغل به جاز أيضاً وحَسُن .

وقد اعترض المتوكلة قائلين بأن الطلب قبيح ، واحتجوا لذلك بأمرين: الاول هو ان الطلب يضاد التوكل وينافيه ويمنع منه فيجب القضاء بقبحه، والثاني أن الطالب لا يأمن فيما يجمعه ويتعب فيه نفسه أن تغصبه الظَّلَمة، فيكون في الحكم كأنه أعانهم على الظلم ، وذلك قبيح .

وقد رد المعتزلة على هذا فقالوا إن قولهم إن الطلب ينافي التوكل ويضادّه – محالٌ ؛ إذ التوكل هو طلب القوت من وجهه . أما قولهم إن ذلك في الحكم كأنه إعانة للظلمة على ظلمهم – فغير صحيح ولا يقبله العقل ، إذ تقرر في العقل ان التجارات والفلاحات حسنةٌ طلباً للأرباح . والتاجر يتاجر والزارع يزرع ليربح أو يكسب ، لا ليغصبه السلطان .

أبو هاشم الجبائي

مولـــده

هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي بن عبد الوهاب ابن سلام بن خالد بن حُمران بن أبان مولى عثمان بن عفان .

أما مولده فقد ذكر عنـــه الخطيب البغدادي في « تاريخ بغداد »[1] مـــا يلي : « حدثني التنوخي عن أبي الحسن أحمد بن يوسف الأزرق قال : قال أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهـــاب الجبائي : ولدتُ في سنة سبع وسبعين ومائتين ، وولد أبي ، أبو علي ، سنة خمس وثلاثين ومائتين ، ومات في شعبان سنة ثلاث وثلثمائة » .

وقد ورد هذا التاريخ محرفاً في ابن[2] خلكان هكذا : « وكانت ولادة أبي هاشم سنة سبع وأربعين ومائتين » ، وربما كان التحريف من الناسخ أو الطابع .

وكان مولده بالبصرة .

---

١ الخطيب البغدادي : « تاريخ بغداد » ج ١١ ص ٥٥ تحت رقم ٥٧٣٥ .

٢ « وفيات الأعيان » ج ٢ ص ٣٣٥ ، القاهرة طبعة محيي الدين عبد الحميد .

قدومه الى بغداد

ثم قـدم الى بغداد سنة أربع عشرة وثلثمائة ، كما نص عـلى ذلك « الفهرست »[1] لابن النديم .

وذكر ابن المرتضى[2] سبب قدومه إلى بغداد ، فقال : « ولما قلّ ما في يده قدم إلى بغداد سنة سبع عشرة وثلاث مائـة » . ومن هذا نرى خلافاً في بيان سنة قدومه إلى بغداد .

وقال الخطيب البغدادي عنه إنـه « سكن بغداد إلى حين وفاتـه » (« تاريخ بغداد » ج ١١ ص ٥٥ تحت رقم ٥٧٣٥) .

دراسته

أخذ علم النحو عن أبي العباس المُبَرِّد . « وكان في المُبَرِّد سخف : فقيل لأبي هاشم : كيف تحتمل سخفه ؟ قال : رأيت احتماله أولى من الجهل بالعربية – هذا معنى كلامه[3] » .

وأخذ علم الكلام عن أبيه . وكان شديد الحرص عليه ، ملحاحاً في سؤال أبيه عن مختلف مسائل الدين حتّى كان أبوه يتأذى به . قال ابن المرتضى : « وكان من حرصه يسأل أبا علي (الجبائي) حتّى يتأذى به. فسمعتُ أبا علي في بعض الأوقـات عند حجاجه يقول : لا تُؤذِنا ! ويزيد فوق ذلك . وكان يسأل طول نهاره ما قدر عليه . فاذا كان في

---

١ ابن النديم : « الفهرست » ص ٢٦١ ، القاهرة .

٢ « طبقات المعتزلة » ص ٩٦ س ١٠ .

٣ ابن المرتضى: « طبقات المعتزلة » ص ٩٦ .

الليل سبق إلى موضع بيته لئلا يُغلِق دونه البـاب ، فيستلقي أبو عليّ على سريره ، ويقف أبو هاشم بين يديه قائماً يسألـه حتى يُضجره ، فيحوّل وجهه عنه . فيتحول إلى وجهه . فلا يزال كذلك حتى ينام . وربما سبق هو (أي أبو علي) فأغلق البـاب دونه (أي دون أبي هاشم) . ومَنْ هذا حرصه على ما فيه من الذكاء لم يتعجب من تقدمه في العلم » (الموضع نفسه) .

وفاتـه

« وتوفي يوم الأربعاء لاثنتي عشرة ليلة بقيت من شعبان سنة إحدى وعشرين وثلثمائة ، ببغداد . ودفن في مقابر البستان من الجانب الشرقي . وفي ذلك اليوم توفي أبو بكر محمد بن دُرَيْد اللغوي المشهور[1] » . وفي « تاريخ بغداد[2] » للخطيب البغدادي : « قـال أبو الحسن (أحمد بن يوسف الأزرق) : ومات أبو هاشم في رجب أو في شعبان سنة إحدى وعشرين وثلثمائة ببغداد . وتوليتُ دفنه في مقابر باب البستان من الجانب الشرقي . حدثني عبيد الله بن أبي الفتح عن طلحة بن محمد بن جعفر أن أبا هاشم بن أبي علي الجبائي مـات ببغداد في سنة إحدى وعشرين وثلثمائة . أخبرنا علي بن أبي علي عن أبيه قال : حدثني أبو علي الحسن ابن سهل بن عبد الله الايذجي القاضي — قال : لما توفي أبو هاشم الجبائي

---

١ ابن خلكان : « وفيات الاعيان » ، الترجمة رقم ٣٥٦ جـ ٢ ص ٣٥٥ . القاهرة ١٩٤٨ .

٢ الخطيب البغدادي : « تاريخ بغداد » تحت رقم ٥٧٣٥ ، جـ ١١ ص ٥٥ — ٥٦ . القاهرة ١٩٣١ .

ببغداد اجتمعنا فئةٌ لندفنه ، فحملناه إلى مقابر الخيزران في يوم مطير ، ولم يعلم بموته أكثر الناس . فكنا جُميّعة في الجنازة . فبينا نحن ندفنه إذ حملت جنازة أخرى ومعها جُميّعة عرفتهم بالأدب . فقلت لهم : جنازة من هذه ؟ فقالوا : جنازة أبي بكر بن دريد . فذكرتُ حديث الرشيد لما دفن محمد بن الحسن والكسائي بالريّ في يوم واحد . قال : وكان هذا في سنة ثلاث وعشرين وثلثمائة . فأخبرت أصحابنا بالخبر : وبكينا على الكلام والعربية طويلاً ثم افترقنا .

قلتُ (أي الخطيب البغدادي) : الصحيح أن أبا هاشم مات في سنة إحدى وعشرين ، وفيها مات ابن دريد بغير شك . وذكر لي هلال بن المحسن أن أبا هاشم مات في ليلة السبت الثالث والعشرين من رجب سنة إحدى وعشرين ، قال : وكان عمره ستاً وأربعين سنة وثمانية أشهر واحدى وعشرين يوماً » .

ويؤيد « الفهرست[1] » لابن النديم هذه الرواية أيضاً فيقول : « وتوفي سنة احدى وعشرين وثلثمائة » .

ونجد في « إنباه الرواة على أنباه النحاة[2] » لجمال الدين القفطي أن ابن دريد مات « يوم الأربعاء لاثنتي عشرة (ليلة) بقيت من شعبان سنة احدى وعشرين وثلثمائة ... ولما توفي ابن دريد حملت جنازته إلى مقبرة الخيزران ليدفن فيها . وكان قد جاء في ذلك اليوم[3] طشٌ من مطر . وإذا بجنازة أخرى مع نفر قد أقبلوا بها من ناحية باب الطاق ، فنظروا فاذا هي جنازة أبي هاشم الجبائي . فقال الناس : مات علم اللغة والكلام بموتهما . ودفنا جميعاً في الخيزرانة[4] » .

---

١ طبعة القاهرة ص ٢٦١ .

٢ تحقيق ابي الفضل ابراهيم ، ج٣ ص ٩٧ ـ ٩٨ . القاهرة ١٩٥٥ .

٣ الطش : المطر الضعيف فوق الرذاذ .

٤ راجع ايضا تاريخ بغداد، ١٩٧، نزهة الألباء ٣٢٦، «مرآة الجنان» ٢ : ٢٨٤

فوفاته إذن في الثامن عشر من شعبان سنة احدى وعشرين وثلثمائة ، الموافق لـ ١٦ أغسطس سنة ٩٣٣ ميلادية .

مؤلفاتـــه

ذكر له ابن النديم في « الفهرست[1] » الكتب التالية :

١ ــ الجامع الكبير[2] .

٢ ــ الأبواب الكبير ــ وذكره الجويني في «الشامل» (ص٤٧٢ س ١)

٣ ــ الأبواب الصغير .

٤ ــ الجامع الصغير ــ وقد ذكره ونقل عنه عبد الجبار في (« المجموع من المحيط بالتكليف » جـ١ ص ٣٠ ، بيروت) .

٥ ــ الإنسان .

٦ ــ العوض .

٧ ــ المسائل العسكريات ــ وقـــد ذكره ونقل عنه عبد الجبـــار في « المجموع من المحيط بالتكليف » جـ١ ص ١ .

٨ ــ النقض على أرسطاطاليس في « الكون والفساد » .

٩ ــ الطبائع والنقض على القائلين بها .

١٠ــ الاجتهاد .

وذكر له عبد القاهر البغدادي في « الفَرْق بين الفِرَق »[3] كتاب :

---

١ ص ٢٦١ . طبع القاهرة .

٢ ذكره ونقل عنه البغدادي في « الفرق » ص ١١٦ س ٤ ، القاهرة ١٩٤٨

٣ ص ١١٣ س ٤ س ٥ . القاهرة ، ١٩٤٨ .

١١ — استحقاق الذم .

١٢ — البغداديات — ذكره الجويني في « الشامل » (ص ٤٧١ ، الاسكندرية سنة ١٩٦٩) وقال إنه « مسائل تكلّم فيها على نقض مذاهب البغداديين من المعتزلة » .

آراء المعاصرين له ومن تلاهم فيه

ذكر أبو الحسن الكرخي « أنه لم يبلغ غيرُه مبلغه في علم الكلام[1] » .

« وكان أبو عبد الله البصري يحكي من ورعه وزهده ما يدل على الدين العظيم » (الموضع نفسه) .

وقال القاضي عبد الجبار عنه : « كان أبو هاشم من أحسن الناس أخلاقاً وأطلقهم وجهاً . وقد استنكر بعضُ الناس خلافه على أبيه . وليس مخالفة التابع للمتبوع في دقيق الفروع بمستنكر : فقد خالف أصحابُ أبي حنيفة أبا حنيفة ، وخالف أبو علي أبا الهذيل والشحّام . وخالف أبو القاسم أستاذه . وقال أبو الحسن (الكرخي) في ذلك شعراً : (من المتقارب) .

يقولون بين أبي هاشم وبين أبيه خلافٌ كثيرُ
فقلتُ : وهل ذاك من ضائر ؟ وهل كان ذلك مما يضيرُ ؟
فخلّوا عن الشيخ لا تعرضوا لبحرٍ تضايقُ عنه البحورُ
وإن أبا هاشمٍ تلْوُه إلى حيث دار أبوه يدورُ
ولكن جرى من لطيف الكلا م كلامٌ خفيٌّ وعلمٌ غزير

وإنما عنى بذلك ما ظهر من محمد بن عمر الصيمري وغيره من

[1] ابن المرتضى « طبقات المعتزلة » ص ٩٤ .

إكفارهم له في مسئلة استحقاق الذمّ ، والأحوال . وغير ذلك . فان أصحاب أبـي علي كان فيهم من يوافقه في ذلك ، أو في بعضه ؛ وفيهم من يتوقف ؛ وفيهم من يُعَظّم خلافه وينتهي به إلى الإكفار في بعضه . وله عليهم الكتب الكثيرة . وقد كان أغلظهم في ذلك محمد بن عمر الصيمري ، فكان فيه خشونة ، حتى كان ربما أنكر على أبـي علي بعض ما يأتيه[1] » .

ومحمد بن عمر الصيمري من الطبقة التاسعة من المعتزلة ، ومن تلاميذ أبـي علي الجبائي ؛ وكان قد أخذ قبله عن معتزلة بغداد : أبـي الحسين الخياط وغيره ؛ وله كتب ومناظرات . وكان عالماً زاهداً ، ورعاً ، حسن الطريقة . ولكنه غلا « في معاداة أبـي هاشم حتى أكفره بسبب قوله في الأحوال ، حتى جاء إلى أهله (= زوجته) وأوهمها أن الفُرقة وقعت بينها وبين أبـي هاشم . فقالت : فماذا تقول إذا كنّا على مثل رأيه ؟ فانصرف » (الكتاب نفسه ، ص ٩٦) .

انتشار مذهبه

يقول عبد القاهر البغدادي[2] وهو يتكلم عن أبـي هاشم بن الجبائي : « وأكثر معتزلة عصرنا على مذهبه ، لدعوة ابن عبّاد ، وزير آل بويه ، إليه » .

والبغدادي توفي سنة ٤٢٩ هـ (١٠٣٧ م) ، أي أن المعتزلة في الربع الأول من القرن الرابع والربع الأول من القرن الخامس كانوا على مذهب

---

١ الكتاب نفسه ص ٩٥ ـ ٩٦ .

٢ « الفرق بين الفرق » ص ١٨٤ ـ ١٨٥ . طبعة محيي الدين عبد الحميد .

أبي هاشم . وهو يفسر ذلك بأن الصاحب بن عباد ، الذي ولد في ٢٦ ذي القعدة سنة ٣٢٦ ﻫ في اصطخر ، وقيل في الطالقان ، وتوفي في ٢٤ صفر سنة ٣٨٥ بالريّ هو صاحب الفضل في ذلك لأنه دعا الى مذهب المعتزلة على مذهب أبي هاشم الجبائي . والصاحب بن عباد تولى الوزارة في سنة ٣٦٦ بعد أبي الفتح علي بن أبي الفضل بن العميد ، وزيراً لمؤيد الدولة أبي منصور بويه بن ركن الدولة بن بويه الديلمي . ولما توفي مؤيد الدولة هذا في شعبان سنة ثلاث وسبعين وثلثمائة بجرجان استولى على مملكته أخوه فخر الدولة أبو الحسن عليّ فأقرّ الصاحبَ على وزارته ، فاستمر فيها حتى وفاته في ٢٤ صفر سنة ٣٨٥ . أي أنه تولى الوزارة لبني بويه من سنة ٣٦٦ ﻫ حتى سنة ٣٨٥ ﻫ . ففي هذه الفترة كانت دعوة الناس الى الاعتزال على مذهب أبي هاشم ابن الجبائي .

تلاميذه

وما أكثر ما كان له تلاميذ ممتازون ، ذكر بعضهم ابن المرتضى في « المنية والأمل » ضمن الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة .. وذكر منهم :

١ ـ أبو علي بن خلاّد ، صاحب كتاب « الأصول » و « الشرح » . درس على أبي هاشم بالعسكر ثم ببغداد . ولم يعمرّ طويلاً . ويقصد بالشرح « شرح الاصول »[1] .

٢ ـ وربما كان أشهرهم هو أبا عبد الله الحسين بن علي البصري . أخذ عن أبي علي بن خلاّد أولاً ، ثم أخذ بعد ذلك عن أبي هاشم . « لكنه بلغ بجدّه واجتهاده ما لم يبلغه غيره من أصحاب أبي هاشم .

---

١ راجع هذافي مجلة « مجلة الاشورايات » Z A المجلد ٢٦ ص ١٩٨ .

وكما صبر على ذلك في علم الكلام صبر على مثله في الفقه ، فانه لازم مجلس أبي الحسن الكرخي الزمان الطويل حالاً بعد حال . ولم يحظ في الدنيا بما جرت به العادة للعلماء ، بل كان في بغداد يصبر على الشدائد وهو مُكِبٌّ على طلب العلم » (ص ١٠٥) . وكان عضد الدولة يغلو في تعظيمه حتى قال : ما رأيت أبا الحسن منقطعاً قط : إن كان الكلام له فانه يتجلى ، وإن كان عليه يورد ما لا يُعرَف معه ذلك . وكان يطوّل في أماليه ويختصر في تدريسه . وتوفي في سنة سبع وستين وثلثمائة.

٣ ـ أبو اسحق العيّاش ، وهو ابراهيم بن عياش البصري . « قال القاضي عبد الجبار : وهو الذي درست عليه أولاً ، وهو من الورع والزهد والعلم على حدّ عظيم . وكان رحل اليه من بغداد قوم ، فيجمعون مجلسه إلى مجلس أبي عبد الله الحسين البصري . وكان مع مواصلته لأبي هاشم كثر أخذه عن أبي علي بن خلاّد ثم عن أبي عبد الله الحسين البصري . وله كتاب في إمامة الحسن » .

٤ ـ أبو القاسم السيرافي ، توفي عن اثنتين وستين سنة .

٥ ـ أبو عمران السيرافي : درس على أبي هاشم أولاً ، ثم فارقه واختلف إلى أبي بكر الإخشيذ . وكان يدعو الناس إلى التوحيد والعدل، ولحقه بسبب ذلك المحن العظيمة .

٦ ـ أبو الحسين الأزرق ، وهو أحمد بن يوسف بن يعقوب بن اسحق بن بهلول الانباري التنوخي . أخذ الكلام عن أبي هاشم ، والفقه عن الكرخي ، والقرآن عن ابن مجاهد ، والنحو عن ابن السرّاج . وكان من بيت رئاسة ، عظيم الشأن ، وكان مع ذلك يأتي المتفقهة طلباً للتعاليق . وكان له من الافضال على أبي هاشم وأصحابه شيءٌ كثير .

٧ ـ أبو الحسين الطوائفي البغدادي ، وهو شافعي المذهب ، وله كتاب في أصول الفقه .

٨ – أخت أبي هاشم ، بنت لأبي علي الجبائي : « وقـد بلغت في العـلم مبلغاً ، وسألت أباها عن مسائل ، فأجـاب عنها . وكانت داعية النساء ، انتفع بها في تلك الديار » (الكتاب نفسه ص ١٠٩) .

٩ – أحمد بن أبي هاشم ، لـه درجة في العلم ، وهو أنجبُ أولاد أبي هاشم .

١٠ – أبو الحسن بن النجيح ، من أهـل بغداد . « أخـذ عن أبي اسحق بن عياش ، ثم اختلف إلى أبي هاشم ببغداد ، واستفاد منه علماً كثيراً وصار بمنزلة عظيمة » .

١١ – أبو بكر البخاري : « وكان يلقب بجمل عائشه لتعصبه لها ، أخذ عن أبي هاشم الكلامَ ، وعن أبي الحسن الفقه ، وبلغ في العلم مبلغاً » (الموضع نفسه) .

١٢ – أبو محمد العبدكي : أخذ عن أبي هاشم ، كان عارفاً بدقيق الكلام وجليله .

جليل الكلام

صفات الله

الصفات الإلهية إما أن تكون للذات ، أو لمعنى ، أو لا للذات ولا لمعنى .

فأبو علي الجبائي قال كما رأينا إن صفات الله هي **لذاته** .

فجاء ابنه أبو هاشم وقال إن صفات الله هي **لما هو عليه في نفسه** . ولهذا قال إن الصفات « هي أحوال ثابتة للذات ، وأثبت حالة أخرى توجب هذه الأحوال . وقالت **الصفاتية** من الأشعرية والسلف إن الباري تعالى عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حي بحياة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، مريد بإرادة ، متكلم بكلام ، باق ببقاء . وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه . وهي صفات موجودة أزلية ، ومعان قائمة بذاته[1] . »

فأبو علي الجبائي يقول « إنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه : قادراً ، عالماً ، حياً ، موجوداً — **لذاته** . وعند شيخنا

---

١ الشهرستاني:« نهاية الاقدام في علم الكلام » ص ١٨٠ — ١٨١ .

أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته[1] » .

ومعنى قوله : لما هو عليه في ذاته – أي لحالٍ هو عليها في ذاته . ومن هنا جاء إثباته للأحوال . وسنرى ذلك تفصيلاً عند الكلام عن الأحوال عند أبي هاشم .

فالجبائي الوالد يقول إن الله عالم لذاته ، قادر حيّ لذاته « ومعنى قوله : لذاته ، أي لا يقتضي كونه عالماً صفة هي حال علم أو حال يوجب كونه عالماً . وعند أبي هاشم : هو عالم لذاته بمعنى انه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً . وإنما تعلم الصفة على الذات، لا بانفرادها . فأثبت أحوالاً هي صفات لا معلومة ولا مجهولة ، اي هي على حيالها لا تعرف كذلك ، بل مع الذات[2] . »

الخلق

عند أبي علي الجبائي أن الخَلْق هو التقدير، والمخلوق هو الفعل المقدَّر بالغرض والداعي المطابق له على وجهٍ لا يزيد عليه ، ولا ينقص عنه .

وذهب أبو هاشم الجبائي وأبو عبد الله الحسين البصري « إلى أن المخلوق مخلوقٌ بخَلْقٍ . ثم اختلفا :

فذهب أبو هاشم الى أن الخَلْق إنما هو الإرادة .

---

1 « شرح الاصول الخمسة » للقاضي عبد الجبار ، ص ١٨٢ . وراجع ايضا له : « المجموع في المحيط بالتكليف » ج ١ ص ١٠٠ س ١٧ – س ٢١ . تحقيق جين يوسف هوبن ، بيروت ١٩٦٥ .

2 الشهرستاني : « الملل والنحل » ج ١ ص ١٠١ – ١٠٢ . القاهرة ، ١٣٢١ هـ .

وقال أبو عبد الله البصري : بل هو الفكر ، وقـــال : لولا ورود السمع والإذن باطلاق هذه اللفظة على الله تعالى ، وإلا مـــا كنا نجوّز إطلاقها عليه تعالى عقلاً ...

والأصل في الجواب عن ذلك أن هذا غير جائز على مذهبهما ، لأن أبا هاشم لا يجوّز أن يحصلَ الخَلْقُ ولا يحصل المخلوق ، وهكذا فإن أبا عبد الله لا يُجوِّز حصول الفكر ثم لا يحصل الفعل[1] » .

والفكر يقصد به فكر الله في الشيء ، أي أنه شبه اللوغوس أو الصور الإلهية التي بها يتم الخلق في الافلاطونية المحدثة . ففكر الله في الشيء هو خلقه إيـاه . فأبو عبد الله الحسين البصري يقول إن الخلق هو فكر الله في الأشياء ، وأبو هاشم الجبائي يرى أن فعل الخلق إرادة وليس تصوراً، لأنه فعل،والفعل يقتضي الارادة .

الاحوال*

أهم مسألة اشتهر بها أبو هاشم هي مسألة الأحوال ، وقد تناولتهـــا كتب الكلام والمِلَل . وهي داخلـــة في مسألة : صفات الله وكيفية قيامها به .

---

١ القاضي عبد الجبار : « شرح الاصول الخمسة » ص ٥٤٨ .

* تناول هذه المسألة من الاوربيين :

a) S. Horten, Die philosophischen Systeme der Spekulativen Theologen im Islam, 352 ff, 403 ff.

b) S. Horten : «Die Modustheorie des abu Hashim» in ZDMG, LXIII, 303-324.

ونحن نعلم أن المعتزلة نفت جميع الصفات الأزلية . وقال أبو الهذيل – كما رأينا – إن الله عالم (مثلاً) بعلم إلا أن علمه هو نفسه ، وقادر بقدرة وقدرته هي نفسه . وقد « خالفه الجبائي فقال إن الله عالم لنفسه وقادر لنفسه ، فألزمه أصحابنا (= الأشعري) أن يكون نفسه علماً وقدرة ، لأن حقيقة العلم ما به يعلم العالم ، والقدرة ما بها يقدر القادر .

وعلم أبو هاشم ابن الجبائي فساد قول أبيه بأن جعل نفس الباري علةً لكونه عالماً وقادراً فخالف أباه وزعم أن الله عالم لكونه على حال ، قادر لكونه على حال . وزعم أن له في كل معلومٍ حالاً مخصوصاً ، وفي كل مقدَّر حالاً مخصوصاً ، وزعم أن الأحوال لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ، ولا أشياء . وزعم أيضاً أنها غير مذكورة ، وقد ذكرها بقوله إنها غير مذكورة ، فناقض بأول كلامه آخره . وهذا مذهبٌ لا يعقله هو عن نفسه . فكيف يناظر في تصحيحه خصمه[1] ؟! » .

وشرح الشهرستاني (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ) مذهب الأحوال بشكل أوضح فقال ، وهو يتحدث عما تخالف فيه الجبائي مع ابنه أبي هاشم:

« أما في صفات الباري تعالى فقال الجبائي : عالم لذاته ، قادر حيٌّ لذاته . ومعنى قوله : « لذاته » – أي لا يقتضي كونه عالماً صفةً هي حالُ علمٍ أو حالٌ يوجب كونه عالماً .

وعند أبي هاشم « هو عالم لذاته » بمعنى أنه « ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً » وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها . فأثبت أحوالاً هي صفات لا معلومة ولا مجهولة ، أي هي على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات .

قال : والعقل يدرك فرقاً ضرورياً بين معرفة الشيء مطلقاً ، وبين

---

١ عبد القادر البغدادي (المتوفى سنة ٤٢٩ هـ) : « اصول الدين » ص ٩٢ ، استانبول ، ١٩٢٨ م .

معرفته على صفة . فليس من عرف الذات عرف كونه عالماً ، ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيِّزاً قابلاً للعَرَض . ولا شك أن الانسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية ، وافتراقها في قضيـــة . وبالضرورة نعلم أن مـــا اشتركت فيه غير ما افترقت بـه . وهذه القضايا العقليـــة لا ينكرهـــا عاقل . وهي لا ترجع إلى الذات ، ولا إلى أعراضٍ وراء الذات : فإنه يؤدي إلى قيام العَرَض بالعَرَض . فتعيَّن بالضرورةَ أنها أحوال . فكون العالم عالماً حالٌ هي صفة وراء كونه ذاتاً ، أي المفهوم منها غير المفهوم من الذات . وكذلك كونه قادراً حياً . ثم أثبت للباري تعالى حالة أخرى أوجبت تلك الأحوال .

وخالفه والده وسائر منكري الأحوال . وردوا الاشتراك والافتراق إلى الألفاظ وأسماء الأجناس . وقالوا ليست الأحوال تشترك في كونها أحوالاً ، وتفترق في خصائص . وكذلك نقول في الصفات . والا فيؤدي إلى إثبات الحال للحال ، ويفضي الى التسلسل . بل هي راجعة إما إلى مجرد الألفاظ إذا وضعت في الأصل على وجهٍ يشترك فيها الكثير ، لا أن مفهومها معنى أو صفة ثابتة في الذات على وجهٍ يشمل أشياء ويشترك فيها الكثير — فإن ذلك مستحيل ، أو يرجع ذلك إلى وجوه واعتبارات عقلية هي المفهومة من قضايا الاشتراك والافتراق . وتلك الوجوه كالنسب والإضافات والقرب والبعد وغير ذلك مما لا يعدّ صفات بالاتفاق .

وهذا هو اختيار أبي الحسين البصري وأبي الحسن الأشعري . وبنوا على هذه المسئلة : المعدوم شيء ؟ فمن أثبت كونه شيئاً ، كما نقلنا عن جماعة المعتزلة : فلا يبقى من صفات الثبوت إلا كونـه موجوداً . فعلى ذلك لا يثبت للقدرة في إيجادهـــا أثرٌ ما ، سوى الوجود . والوجـــود — على مذهب نُفاة الأحوال — لا يرجع إلا إلى اللفظ المجرد . وعلى مذهب مثبتي الأحوال هو حالـــة لا توصف بالوجود والعدم . وهـــذا — كما ترى — من التناقض والاستحالة . ومن نفـــاة الأحوال من يثبته

شيئاً ، ولا يسميه بصفات الأجناس . وعند الجبائي (أبي علي) أخصّ وصف الباري تعالى هو القِدَم ، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم . وليت شعري كيف يمكنه إثبات الاشتراك والافتراق، والعموم والخصوص حقيقةً وهو من نفاة الأحوال !

فأما على مذهب أبي هاشم فلعمري هو مطّرد . غير أن القدم إذا بحث عن حقيقته رجع إلى نفي الأولوية . والنفي يستحيل أن يكون أخصّ وصف[1] . »

ثم فصّل الشهرستاني القول في الأحوال ، وذلك في كتابه « نهاية الإقدام في علم الكلام[2] » القاعدة السادسة ص ١٣١ – ١٤٩ ، وهذا أوسع ما لدينا عن هذه المسألة في كتب علم الكلام ، ولهذا نحتاج إلى إيراد زبدة هذا الفصل ، حتى نستطيع فهم هذه المشكلة العويصة .

والشهرستاني يبدأ بأن يبين اختلاف الناس فيها ، فيقول :

« اعلم أن المتكلمين قد اختلفوا في الأحوال نفياً وإثباتاً ، بعد أن أحدث أبو هاشم ابن الجبائي رأيه فيها .

وما كانت المسألة مذكورة قبله أصلاً . فأثبتها أبو هاشم ، ونفاها أبوه الجُبّائي ، وأثبتها القاضي أبو بكر الباقلاّني – رحمه الله – بعد ترديد الرأي فيها على قاعدة غير ما ذهب اليه . ونفاها : صاحب مذهبه الشيخ أبو الحسن الأشعري وأصحابه ، رضي الله عنهم . وكان إمام الحرمين من المثبتين في الأول والنافين في الآخر » .

ومن ثم يريد الشهرستاني أن يتناول المسألة برمّتها فيبين ما معنى « الحال » ، وما مذهب المثبتين فيها ، وما مذهب النافين لها . ثم يتكلم

---

١ الشهرستاني : « الملل والنحل » ج ١ ص ١٠١–١٠٤ . القاهرة ١٣٢١هـ .

٢ « نهاية الاقدام في علم الكلام » تأليف ابي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني ، المتوفى ٥٤٨ هـ . حرره وصححه الفرد جيوم .

بعد ذلك في نقد أدلة الفريقين ، ويشير إلى مصدر القولين ، وصوابهما من وجه وخطأهما من وجه .

١ ـ تعريف « الحال »

فيعرّف معنى « الحال » فيقول :

« اعلم انه ليس للحال حدٌّ حقيقي يذكر حتى نعرفها بحدّها وحقيقتها على وجه يشمل جميع الأحوال ، فإنه يؤدي إلى إثبات الحال للحال . »

ولا سبيل إلى حدها إلا بالقسمة ، ولهذا يقسمها إلى : ما يعلَّل ، والى ما لا يعلَّل . أما ما يعلل : فهي أحكام لمعانٍ قائمة بذوات . وأما ما لا يعلل فهو : صفات ليست أحكاماً للمعاني .

أما الأول ، وما يعلل ، فهو « كل حكم لعلّة قامت بذات يشترط في ثبوتها الحياة عند أبي هاشم : ككون الحيّ حيّاً عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً ، لأن كونه حياً عالماً يُعلّل بالحياة والعلم في الشاهد ، فتقوم الحياة بمحل ، وتوجب كون المحل حياً . وكذلك العلم والقدرة والارادة وكل ما يشترط في ثبوته الحياة . وتسمى هذه الأحكام أحوالاً . وهي صفاتٌ زائدة على المعاني التي أوجبتها .

وعند القاضي (= الباقلاني) رحمه الله : كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود فهي حال ، سواء كان المعنى الموجب مما يشترط في ثبوته الحياة ، أو لم يشترط ، ككون الحيّ حياً وعالماً وقادراً ، وكون المتحرك متحركاً والساكن ساكناً ، والأسود والأبيض ، إلى غير ذلك .

ولابن الجبائي (= أبو هاشم) في المتحرك اختلاف رأي . وربما يطّرد ذلك في الأكوان كلها . ولما وكانت البنية عنده شرطاً في المعاني

التي تشترط في ثبوتها الحياة ، وكانت البنية في أجزائها في حكم محل واحد فتوصف بالحال .

وعند القاضي أبي بكر (= الباقلاني) رحمه الله : لا يوصف بالحال الا الجزء الذي قام به المعنى فقط . وأما القسم الثاني فهو كل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة على الذات كتحيز الجوهر وكونه موجوداً ، وكون العرَض عرَضاً ولوناً وسواداً .

والضابط ان كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره فإنما يتميز بخاصية هي حال . وما تتماثل المتماثلات به وتختلف المختلفات فيه فهو حال وهي التي تسمى صفات الأجناس والأنواع .

والأحوال عند المثبتين ليست موجودة ولا معدومة ، ولا هي أشياء ، ولا توصف بصفة ما . وعند (أبي هاشم) ابن الجبائي ليست هي معلومة على حيالها ، وإنما تعلم مع الذات .

وأما نفاة الأحوال فعندهم الأشياء تختلف وتتماثل لذواتها المعينة . وأما أسماء الأجناس والأنواع فيرجع عمومها إلى الألفاظ الدالة عليها فقط . وكذلك خصوصها . وقد يُعلَم الشيء من وجه ، ويُجهَل من وجه . والوجوه اعتبارات لا ترجع إلى صفات هي أحوال تختص بالذوات .

وهذا تقرير مذهب الفريقين في تعريف الحال . » (ص ١٣٢ ـ ١٣٣).

٢ ـ أدلة المثبتين للحال والنافين له

« أما أدلة الفريقين فقال المثبتون : العقل يقضي ضرورةً أن السواد والبياض يشتركان في قضية وهي اللونية والعرضية ، ويفترقان في قضية وهي : السوادية والبياضية . فما به الاشتراك هو[١] ما به الافتراق ، أو

[١] في طبعة جيوم : الاشتراك غير ما به .. ـ وهو تحريف واضح .

غيره . فالأول سفسطة ، والثاني تسليم المسئلة .

وقال النفاة : السواد والبياض المعنيان قط لا يشتركان في شيء هو كالصفة لهما ، بل يشتركان في شيء هو اللفظ الدالّ على الجنسية والنوعية والعموم . والاشتراك فيه ليس يرجع إلى صفةٍ هي حالٌ للسواد والبياض : فإن حالتي العَرَضين يشتركان في الحالية ، ولا يقتضي ذلك الاشتراك ثبوتَ حالٍ للحال : فإنه يؤدي الى التسلسل ، فالعموم كالعموم والخصوص كالخصوص .

قال المثبتون : الاشتراك والافتراق قضية عقلية وراء اللفظ . وإنما صيغ اللفظ على وفق ذلك ومطابقته . ونحن إنما تمسكنا بالقضايا العقلية دون الألفاظ الوضعية . ومن اعتقد أن العموم والخصوص يرجعان الى اللفظ المجرد ، فقد أنكر الحدود العقلية للأشياء والأدلة القطعية على المدلولات . والأشياء لو كانت تتمايز بذواتها ووجودها ، بطل القولُ بالقضايا العقلية . وحسم باب الاستدلال بشيء أولى على شيء مكتسب متحصل . وما لم يُدرج في الأدلة العقلية عموماً عقلياً لم يصل الى العلم بالمدلول قط . وما لم يتحقق في الحدّ شمولاً بجميع المحدودات لم يصل الى العلم بالمحدود .

قال النافون : الكلام على المذهب رداً وقبولاً إنما يصحّ بعد كون المذهب معقولاً . ونحن نعلم بالبديهة أن لا واسطة بين النفي والإثبات ، ولا بين العدم والوجود . وأنتم اعتقدتم الحال لا موجودة ولا معدومة ، وهو متناقض بالبديهة . ثم فَرَقْتُم بين الوجود والثبوت فأطلقتم لفظ الثبوت على الحال ، ومنعتم إطلاق لفظ الوجود . فنفس المذهب إذاً لم يكن معقولاً . فكيف يسوغ سماعُ الكلام والدليل عليه ؟!

ومن العجب ان ابن الجبائي (= أبو هاشم) قال : لا توصف بكونها معلومة أو مجهولة . وغاية الاستدلال إثبات العلم بوجود الشيء . فإذا لم

يتصور له وجود ولا تعلق العلم به بطل الاستدلال عليه وتناقض الكلام فيه.

ثم قالوا : ما المعنى بقولكم : الافتراق والاشتراك قضية عقلية ؟ إن عنيتم به أن الشيء الواحد يُعلَم من وجه، ويُجهَل من وجه فالوجوه العقلية اعتبارات ذهنية وتقديرية، ولا يقتضي ذلك صفات ثابتة لذوات، وذلك كالنسب والإضافات، مثل القرب والبعد في الجوهرين. وإن عنيتم بذلك أن الشيء الواحد تتحقق له صفةٌ يشارك فيها غيره وصفة يمايز بها غيره فهو نفس المتنازَع فيه : فإن الشيء الواحد المعين لا شِركة فيه بوجهٍ، والشيء المشترك العام لا وجود له البتة.

وقولهم إن نفي الحال يؤدي إلى حسم باب الحد والحقيقة والنظر والاستدلال بالعكس أولاً[1]. فإن إثبات الحال التي لا توصف بالوجود والعدم، وتوصف بالثبوت دون الوجود — حسْم باب الحدّ والاستدلال، فإن غاية الناظر أن يأتي في نظره بتقسيم دائر بين النفي والاثبات، فينفي أحدهما حتى يتعين الثاني. ومثبت الحال قد أتى بواسطة بين الوجود والعدم، فلم يُفِدْ التقسيم والابطال علماً، ولا يتضمن النظر حصول معرفةٍ أصلاً. ثم الحد والحقيقة على أصل نفاة الأحوال عبارتان عن مُعبَّر واحد. فحدُّ الشيء حقيقته، وحقيقته ما اختص في ذاته عن سائر الاشياء. ولكل شيء خاصية بها يتميز عن غيره. وخاصيته تلزم ذاته ولا تفارقه، ولا يشترك فيها بوجه، وإلا بَطَل الاختصاص. وأما العموم والخصوص في الاستدلال فقد بينا أنه راجع إلى الاقوال الموضوعة لها ليربط شكلاً بشكل ونظيراً بنظير. والذات لا تشتمل على عموم وخصوصٍ البتة، بل وجود الشيء وأخصُّ وصفه : واحدٌ.

قال المثبتون : نحن لم نثبت واسطه بين النفي والاثبات، فإن الحال

---

1 كذا يجب ان : تثبت كما في مخطوط أ، وليس « أولى » كما اثبت المحقق.

ثابتة عندنا . ولولا ذلك لما تكلمنا فيها بالنفي والاثبات ، ولم نقل على الاطلاق انه شيء ثابت على حياله موجود . فان الموجود المحدَث إمـا جوهر ، وإما عَرَض . وهو ليس أحدهما ، بل هو صفة معقولة لهما . فإن الجوهر قد يعلم بجوهريته : ولا يُعلم بحيزه وكونه قابلاً للعَرَض ، والعَرَض يُعلَم بعرضيته ولا يخطر بالبال كونه لونـاً أو كونـاً ، ثم يعرف كونه لوناً بعد ذلك ، ولا يعرف كونـه سواداً أو بياضاً إلا أن يعرف . والمعلومان إذا تمايزا في الشيء الواحد رجع التمايز إلى الحـال . وقـد يُعلَم ضرورةً من وجه ، ويُعلَم نظراً من وجه : كمن يعلم كون المتحرك متحركاً ضرورةً ، ثم يعلم بالنظر بعد ذلك كونه متحركاً بحركة . ولو كان المعنيان واحداً ، لما عُلِم أحدهمـا بالضرورة والثاني بالنظر ، ولما سبق احدهما إلى العقل وتأخر الآخر . ومن انكر هذا فقد جحد الضرورة . ونُفَاة الاعراض أنكروا أن (تكون) الحركـة عرضاً زائداً على المتحرك . ومـا أنكروا كونه متحركاً . وأنتم معشر النفـاة وافقتمونا على أن الحركة علـة لكون الجوهر متحركاً . وكذلك القدرة والعلم وجميع الاعراض والمعاني . والعلة توجب المعلول لا محالة : فلا يخلو إما ان توجب ذاتها ، وإما شيئاً آخر وراء ذاتها . ويستحيل أن يقال : « توجب ذاتها » ، فإن الشيء الواحد من وجهٍ واحدٍ يستحيل أن يكون موجباً وموجَباً لنفسه . وإن أوجب أمراً آخر فذلك الامر إما ذاتٌ على حيالها ، أو صفة لذات . ويستحيل أن يكون ذاتاً على حيالهـا ، فإنـه يؤدي الى ان تكون العلة بايجـاب موجدة للذوات . وتلك الذوات أيضاً علل . وهو محال ، فانه يؤدي إلى التسلسل . فيتعين انه صفةٌ لذاتٍ . وذلك هو الحال التي أثبتناها . فالقسمة العقلية ألجأتنا الى اثباتها ، والضرورة حملتنا على ان لا نسميها موجودة على حيالها ومعلومةً على حيالهـا . وقد يُعلَم الشيء مع غيره ولا يُعلَم على حيالـه كالتأليف بين الجوهرين والمماسّة والقرب والبعد . فـان الجوهر الواحد لا يُعلَم فيـه تأليف

ولا مماسّة ، ما لم ينضم اليه جوهر آخر . وهذا في الصفات – التي هي ذوات وأعراض – متَصوّر ، فكيف في الصفات التي ليست بذوات بل هي أحكام الذوات ؟!

وما قولكم : إنه راجع إلى وجوه واعتبارات عقلية : فنقول : هذه الوجوه والاعتبارات ليست مطلقة مُرْسلة ، بل هي مختصة بذوات . فالوجوه العقلية لذات واحدة هي بعينها الأحوال ، فإن تلك الوجوه ليست ألفاظاً مجردة قائمة بالمتكلم ، بل هي حقائق معلومة معقولة ،لا أنها موجودة على حيالها ، ولا معلومة بانفرادها ، بل هي صفات توصف بها الذوات. فما عبرتم عنه بالوجه عبرنا عنه بالاحوال ، فإن المعلومَين قد تمايزا وإن كانت الذات متحدة . وتمايُز المعلومَيْن يدل على تعدُّد الوجهين والحالين، وذلك معلومان محققان تعلق بهما علمان متمايزان أحدهما ضروري ، والثاني مكتسب . وليس ذلك كالنسب والإضافات : فإنها ترجع إلى ألفاظ مجردة ليس فيها علمٌ محقق متعلق بمعلوم محقق .

وقولهم : الشيء الواحد لا شركة فيه ، والمشترك لا وجود له – باطل . فإن الشيء المعين من حيث هو معين لا شركة فيه . وهذه الصفات التي أثبتناها ليست معينة مخصوصة ، بل هي صفات يقع بها التخصيص والتعين ، ويقع فيها الشمول والعموم . وهو من القضايا الضرورية ، كالوجوه عندكم . ومَنْ ردّ التعميم والتخصيص الى مجرد الألفاظ فقد أبطل الوجوه والاعتبارات العقلية . أليست العبارات تتبدّل لغة فلغةً وحالةً فحالةً ، وهذه الوجوه العقلية لا تتبدل ، بل الذوات ثابتة عليها قبل التعبير عنها بلفظ عام وخاص على السواء ؟ ومن ردّها الى الاعتبارات فقد ناقض وردّها الى العبارات ، فإذ الاعتبارات لا تتبدل ولا تتغير بعقل وعقل ؛ والعبارات تتبدل بلسان ولسانٍ وزمان وزمان .

وقولهم : « حد الشيء وحقيقته وذاته عباراتٌ عن معبَّر واحد ،

والأشياء إنما تتميز بخواص ذواتها ولا شركة في الخواص » — قال المثبت : هبْ أن الأمر كذلك ، لكن خاصية كل شيء معين غير ، وخاصية كل نوع محقق غير . وأنتم لا تحدون جوهراً بعينه على الخصوص ، بل تحدّون الجوهر من حيث هو جوهر على الإطلاق . فقد أثبتمُ معنى عاماً يعم الجواهر ، وهو التحيز مثلاً ، وإلا لكان كل جوهر على حياله محتاجاً الى حدّ على حياله . ولا يجوز أن يجري حُكم جوهر في جوهر: من التحيُّز وقبول الأعراض والقيام بالنفس . فاذاً لم نجد بُداً من إدراج أمرٍ عامٍّ في الحد ، وذلك يبطل قولكم إنما الأشياء تمايز بذواتها ويصحّ قولنا إنَّ الحدود لا تستغني عن عمومات ألفاظ تدل على صفات عموم الذوات وصفات خصوص . وتلك أحوالٌ لها ووجوهٌ واعتبارات عقلية، أو ما شئت فَسمِّها ، بعد الاتفاق على المعاني والحقائق .

قال النافون : غاية تقريركم في إثبات الحال هو التمسك بعمومات وخصوصات ووجوه عقلية واعتبارات . أما العموم والخصوص فمنتقضٌ عليكم بنفس الحال ، فان لفظ الحال يشمل جنس الأحوال . و« حال » هي صفة لشيء تخصُّ ذلك الشيء لا محالة . فلا يخلو إما أن يرجع معناه الى عبارة تعمُّ وعبارة تخصُّ . فخذوا منّا في سائر العبارات العامة والخاصة كذلك . وإماً أن ترجع الى معنى آخر وراء العبارة فيؤدي إلى إثبات الحال للحال . وذلك محال . ولا يغني عن هذا الالزام قولكم : الصفة لا توصف — فانكم أول من أثبت للصفة صفةً ، حيث جعلتم الوجود والعرضية واللونية والسوادية أحوالاً للسواد . فإذا أثبتمُ للصفات صفات فهلا أثبتم للاحوال احوالاً ؟ وأما الوجوه والاعتبارات فقد تتحقق في الأحوال أيضاً، فإن الحال العام غير ، والحال الخاص غير ؛ وهما اعتباران في الحال ، وحال يوجب أحوالاً غير ، وحالٌ هي موجبة الحال غير . أليس قد أثبت أبو هاشم حالاً للباري سبحانه توجب كونه عالماً قادراً ؟ والعالمية والقادرية حالتان : فحال توجب ، وحالٌ هي غير موجبة

مختلفتان في الاعتبار ، واختلاف الاعتبارين لا يوجب اختلاف الحـالين للحال :

هذا من الإلزامات المفحمة . ومن جملتها أخرى وهي أن الوجود في القديم والحادث . والجوهر والعـرَض عندهم حال لا يختلف البتة ، بل وجود الجوهر في حكم وجود العـرَض على السواء . فليزمهم على ذلك أمران منكران .

(**الأول**) : إبهام شيءٍ واحد في شيئين مختلفين ، أو شيئان مختلفان في شيء واحد . وواحد في اثنين ، واثنان في واحد : محال . أما أحدهما : أن شيئاً واحداً كيف يتصور في شيئين ، فان حال الوجود من حيث هو وجـود واحد . ومن بداهة العقول أن الشيء الواحد لا يكون في شيئين معاً ، بل في جميع الموجودات على السواء ، وفيما لم يوجد بعـدُ لكنه سيوجد على السواء ـ وهو من أمحل المحال .

والمنكر **الثاني** : إذا كان الوجود حالاً واحداً ، واجتمعت فيه أجناس وأنـواع وأصناف ـ فيلزم أن تتحد المتكثرات المختلفة فيه ، ولزم تبدل الأجناس من غير تبدل وتغير في الوجود أصلاً . وذلك كتبدل الصُّوَر بعضها ببعض في الهيولى عند الفلاسفة من غير تبدُّل في الهيولى . وذلك التمثيل أيضاً غير سديد : فان الهيولى عندهم لا تعرى عن الصورة ؛ إلا أن من الصور ما هو لازم للهيولى كالأبعاد الثلاثة ، ومنها ما يتبدل كالأشكال والمقادير المختلفة والأوضاع والكيفيات . وبالجملة : وجود مجرد مطلق عـام غير مختلف : كيف يتصور وجوده ؟ وما محله ؟ فان كان الجوهر محلاً له فقد بطلت عمومة العـرَض ؛ فان عنيتم العـرَض فقد بطلت عمومة الجوهر ، وإن لم يكن ذا محل ـ وهو من أمحل المحال .

وعن هذه المطالبة الحاقة يلوح الحق ، ولا نبوح بـــه لأنّا بعدُ في مدارج أقوال الفريقين .

فيقول **النافي** : كيف يتصور وجودٌ على الحقيقة الّتي لا تتبدل ولا تتغير ، وإنما تتغير **أنواعــه** بعضها إلى بعض ، فيصير الجوهر عرضاً والعَرَض جوهراً ، والوجود لا يختلف . وذلك يُجوّز قلب الأجناس : فالأول سريان الوجود الواحد في أجناسٍ وأنواع مختلفة ، والثاني اتحـــاد أنواع وأجناس مختلفة في وجود واحد .

وقال **المثبتون** : إلزام الحال علينا نقضاً متوجه . فان العموم والخصوص في الحال كالجنسية والنوعية في الأجناس والأنواع . فان الجنسية في الأجناس ليست جنساً حتّى يستدعي كل جنسٍ جنساً ويؤدي الى التسلسل . وكذلك النوعية في الأنواع ليست نوعاً حتّى يستدعي كل نوعٍ نوعاً . فكذلك الحالية للأحوال لا تستدعي حالاً فيؤدي الى التسلسل . وليس يلزم على من يقول : الوجود عام — أن يقول للعـــام عام . وكذلك لو قال : العرضية جنس — فلا يلزمه أن يقول للجنس : جنس . وكذلك لو فرق فارق بين حقيقة الجنس والنوع وفصل أحدهما عن الثاني بأخص وصفٍ لم يلزمه أن يثبت اعتباراً عقلياً في الجنس هو كالجنس ، ووجهاً عقلياً هو كالنوع . فلا يلزم الحال علينا بوجهٍ : لا من حيث العموم والخصوص، ولا من حيث الاعتبار والوجـــه . وأنتم ، معاشر النفاة ، لا يمكنكم أن تتكلموا بكلمة واحـــدة إلاّ وأن تدرجوا فيها عموماً وخصوصاً . ألستم تنفون الحالَ ولم تعيّنوا حالاً بعينها هي صفة مخصوصة مشار اليها ، بل أطلقتم القول وعممتم النفي وأقمتم الدليل على جنسٍ شمل أنواعاً ، أو على نوعٍ عمّ أشخاصاً ، حتّى استمرّ دليلكم ؟ ومَنْ نَفَى الحالَ لا يمكنه

إثبات التماثل في المتماثلات وإجراء حكمٍ واحــد فيها جميعاً . فلو كانت الأشياء تتمايز بذواتها المعينة بَطَل التماثلُ وبطل الاختلاف . وذلك خروجٌ عن قضايا العقول .

وأما قولكم : « الوجود لو كان واحداً متشابهاً في جميع الموجودات لزم حصولُ شيء في شيئين ، أو شيئين في شيء » — فنقول : يلزمكم في الاعتبارات والوجوه العقلية ما لزمنا في الوجود والحال . فان الوجــه كالحال ، والحــال كالوجه . ولا ينكر منكر أن الوجود يعم الجوهر والعرض ، لا لفظاً مجرداً بل معنى معقولاً . ومَنْ قال : كل موجود إنما يمايز موجوداً آخر بوجــوده — لم يمكنه أن يجري حكمَ موجود في موجود آخر . حتى إن من أثبت الحدوث لجوهرٍ معين لم يتيسَّر له إثبات الحدوث لجوهر آخر بذلك الدليل بعينه ، بل لَزِمه أن يفهم[1] عــلى كل جوهرٍ دليلاً خاصاً ، وعلى كــل عرضٍ دليلاً خاصاً . ولا يمكنه ان يقسِّم تقسيماً في المعقولات أصلاً ، لأن التقسيم إنما يتحقق بعد الاشتراك في شيء . والاشتراك إنما يُتصوَّر بعد الاختصاص بشيء . ومن قال : هذا جسمٌ مؤلف — فقد حكم على جسم معين بالتأليف لم يلزمه جريان هذا الحكم في كل جسم ما لم يقل : كل جسم مؤلف . ولو اقتصر على هذا أيضاً لم يُفْضِ الى العلم بحدوث كل جسم ما لم يقل : وكل مؤلَّف محدَث — حتى يحصل العلم بأن كــل جسم محدث . فأخذ الجسمية عامة والتأليف عاماً ، واستدعى التأليف للحدوث عاماً ، حتى لزمه الحكم بحدوث كــل جسم مؤلف عاماً . فمن قال : الأشياء تتمايز بذواتها المعينة — كيف يمكنه أن يجري حكماً في محكوم خاص ؟ فألزمتمونا قلب الأجناس ، وألزمناكم رفع الأجناس . ودعوتمونا إلى المحسوس ، ودعــوناكم الى المعقول . وأفحمتمونا بإثبات واحد في اثنين واثنين في واحد، وأفحمناكم بنفي الواحد في الاثنين . والدليل متعارض ، والدست قائم : فمن الحاكم ؟ » (١٣٣ — ١٤٣) .

[1] كذا في المطبوع ، ولعل صوابه : يقيم

٣ ـ المحاكمة بين الفريقين

فريق النفاة وفريق المثبتين للأحوال

أ ــ خطأ نفاة الحال :

« قال الحاكم المُشرف على نهاية إقدام الفريقين :

أنتم معشر **النفاة** أخطأتم من وجهين :

(**الأول**) : من حيث رددتم العموم والخصوص الى الألفاظ المجردة ، وحكمتم بأن الموجودات المختلفة تختلف بذواتها ووجودها . فكلامكم هذا ينقض بعضه بعضاً ، ويدفع آخره أولَه . وهذا إنكارٌ لأخصّ أوصاف العقل . أليس هذا الردّ حكماً عاماً على كل عام وخاص بأنه راجع الى اللفظ المجرد ؟ أليست الألفاظ ، لو رُفِعَتْ من البين ، لم ترتفع القضايا العقلية ؟ حتى البهائم التي لا نطْق لها ولا عقل لم تعْدَم هذه الهداية : فانها تعلم بفطرتها ما ينفعها من العشب ، فتأكل ؛ ثم اذا رأت عشباً آخر يماثل ذلك الأول ما اعتراها ريبٌ في أنه مأكول كالأول . فلولا أنها تخيلت من الثاني عين حكم الأول ، وهو كونه مأكولاً ، وإلا لما أكلت . وتَعْرِفُ جِنسَها فتألف به ، وتعرف ضدها فتهرب منه . ولقد صدق المثبتون عليكم أنكم حسمتم على أنفسكم باب الحد وشموله للمحدودات ، وبابَ النظر وتضمُّنه للعلم .

وأنا أقول : لا بل حسمتم على العقول باب الإدراك ، وعلى الألسن بابَ الكلام . فان العقل يدرك الإنسانية كلية عامة لجميع نوع الإنسان مميّزة عن الشخص المعيّن المشار إليه ، وكذلك العَرَضية كلية عامة لجميع أنواع الأعراض ، من غير أن يخطر بباله اللونية والسوادية ، وهذا السواد بعينه . وهذا مُدْرَك بضرورة العقل ، وهو مفهوم العبارة ،

مُتَصوَّر في العقل لأنفس العبارة . إذ العبارة تدل على معنى في الذهن محقق هو مدلول العبارة . والمعبَّر عنه ، لو تبدلت العبارة عربية وعجمية وهندية ورومية لم يتبدل المعنى المدلول . ثم : ما من كلام تام إلا ويختص معنى عاماً فوق الأعيان المشار اليها بهذا . وتلك المعاني العامة من أخص أوصاف النفوس الإنسانية . فمن أنكرها خرج عن حدود الانسانية ، ودخل في حريم البهيمية ، بل هم أضلُّ سبيلا .

وأما **الخطأ الثاني** : فهو رد التمييز بين الأنواع الى الذوات المعيّنة. وذلك من أشنع المقالات : فان الشيء إنما يتميّز عن غيره بأخصّ وصفه.

قيل له : أخص وصف نوع الشيء : غير ، وأخص وصف الذات المشار اليها : غير . فان الجوهر يتميز عن العرَض بالتحيز مطلقاً إطلاقاً نوعياً لا معيّناً تعيينا شخصياً . والجوهر المعيّن إنما يمتاز عن جوهر معين بتحيز مخصوص ، لا بالتحيز المطلق . وقط لا يمتاز جوهر معين عن عرَض معين بتحيز مخصوص ، إذ الجنس لا يميز الوصف عن الموصوف، والعرَض عن الجوهر . والعقل إنما يميّز بمطلق التحيّز . فعُرف أن الذوات إنما يتمايز بعضها عن بعضٍ تمايزاً جنسياً نوعياً لا بأعمّ صفاتها كالوجود ، بل بأخص أوصافها بشرط أن تكون كلية عامة . ولو أن الجوهر مايز العرض بوجوده ، كما مايزه بتحيزه لحكم على العرض بأنه متحيّز ، وعلى الجوهر بأنه محتاج إلى التحيز لأن الوجود والتحيز واحد. فما به يفترقان هو بعينه ما فيه يشتركان ؛ وما به يتماثلان هو بعينه ما فيه يختلفان ، ويرتفع التماثل والاختلاف والتضاد رأساً . ويلزم أن لا يجري حكم مثل في مثل ، حتى لو قام الدليل على حدوث جوهرٍ بعينه كان هو محدثاً . ويحتاج الى دليل آخر في مثل ذلك الجوهر . ويلزمُ أن لا يسلب حكم ضد عن ضد ، وخلاف عن خلاف حتى لو حكم على الجوهر بأنه قابل للعرَض لم يسلب هذا الحكم من العرَض ، إذ لا تماثل ولا اختلاف ولا تضاد ، وارتفع العقل والمعقول ، وتعدد الحسُّ والمحسوس .

ب ـ ﴿خطأ المثبتين للحال﴾

وأما وجه خطأ المثبتين للحال فهو أنهم أثبتوا لموجودٍ معين مشارٍ اليه صفاتٍ مختصةً به وصفات يشاركه فيها غيره من الموجودات . وهو مِنْ أمحلَ المحال : فان المختص بالشيء المعين والذي يشاركه فيه غيره ـ واحد بالنسبة الى ذلك المعين . فوجود عرضٍ معين وعرضيته ولونيته وسواديته عبارات عن ذلك المعين المشار اليه . فان الوجود إذا تخصص بالعرضية فهو بعينه عَرَض ، والعرضية إذا تخصصت باللونية فهي بعينها لون . وكذلك اللونية بالسوادية ، والسوادية بهذا السواد المشار اليه . فليس من المعقول أن توجد صفة لشيء واحد معين ، وهي بعينها توجد لشيء آخر فتكون صفة معينة في شيئين : كسواد واحد في محلين ، وجوهر واحد في مكانين ، ثم لا يكون ذلك في الحقيقة عموماً وخصوصاً : فإن مثل هذا ليس يقبل التخصيص ، إذ يكون خاصاً في كل محل ، فلا يكون البتة عاماً ؛ وإذا لم يكن عاماً لم يكن خاصاً أيضا ـ فيتناقض المعنى .

والخطأ الثاني أنهم قالوا : الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم . والوجود عندهم حال . فكيف يصح أن يقال: الوجود لا يوصف بالوجود؟ وهل هو إلا تناقضٌ في اللفظ والمعنى ؟! وما لا يوصف بالوجود والعدم كيف يجوز أن يعم أصنافاً وأعياناً ؟ لأن العموم والشمول يستدعي أولاً وجوداً محققاً وثبوتاً كاملاً حتى يشمل ويعمّ ، أو يعين ويخصّ . وأيضاً فهم أثبتوا العلّة والمعلول ثم قالوا : العلة توجب المعلول وما ليس بموجود كيف يصير موجِباً وموجَباً ؟ فالعلمية عندهم حال ، والعالمية عندهم أيضاً حال . فالموجِب حال؛ والموجَب حال . والحال لا يوجب الحال ، لأن ما لا يتصف بالوجود الحقيقي لا يتصف بكونه موجباً .

الخطأ الثالث أنّا نقول معاشر المثبتين : كل ما أثبتموه في الوجود هو حالٌ عندكم : فأرونا موجوداً في الشاهد والغائب هو ليس بحالٍ لا يوصف

بالوجود والعدم . فـان الوجود الذي هو الاعم الشامل للقديم والحــادث عندكم حالٌ . والجوهرية والتحيز وقبوله العَرَض كلهـا أحوال . فليس على مقتضى مذهبكم شيء ما في الوجود هو ليس بحال . وان أثبتم شيئاً وقلتم هو ليس بحــال – فذلك الشيء يشتمل عــلى عموم وخصوص . والاخص والاعمّ عندكم حال . فـاذاً لا شيء الا لا شيء ، ولا وجود إلا لا وجود – وهذا من أمحل ما يتصور .

رأي الشهرستاني في مسألة الأحوال

فالحق في المسئلة إذاً أن الانسان يجد من نفسه تصوُّر أشياء كلية عامة مطلقة دون ملاحظة جانب الألفاظ ، ولا ملاحظة جانب الأعيان . ويجد من نفسه اعتبارات عقليةً لشيء واحد،وهي : إما أن ترجع إلى الألفاظ المحدودة – وقد أبطلناه ؛ وإما أن ترجع إلى الأعيــان الموجودة المشار اليها – وقد زيفناه . فلم يَبْقَ إلا أن يقال : هي معانٍ موجودة محققة في ذهن الانسان ؛ والعقل الانساني هو المُدرِك لهــا . ومن حيث هي كلية عامة لا وجود لها في الأعيان فلا موجود مطلقاً في الأعيان ولا عـرَض مطلقاً ولا لون مطلقاً . بل هي الأعيان بحيث يتصور العقل منهــا معنى كلياً عاماً فتصاغ له عبارة تطابقه وتنصُّ عليه . ويعتبر العقل منها معنى ووجهاً ، فتصاغ له عبارة ؛ حتى لو طاحت العبارات أو تبدلت لم يبطل المعنى المقدر في الذهن المتصور في العقل .

فنفاة الأحوال أخطأوا من حيث ردُّوها إلى العبارات المجردة، وأصابوا حيث قالوا : ما ثبت وجوده معيناً لا عموم فيه ولا اعتبار .

ومثبتو الأحوال أخطأوا من حيث ردّوهـا إلى صفاتٍ في الأعيان ،

وأصابوا من حيث قالوا هي معان معقولة وراء العبارات . وكان من حقهم أن يقولوا هي موجودة متصورة في الأذهان ، بدل قولهم لا موجودة، ولا معدومة . وهذه المعاني مما لا ينكرها عاقل من نفسه ، غير أن بعضهم يعبّر عنها بالتصور في الأذهان ، وبعضهم يعبّر عنها بالتقدير في العقل، وبعضهم يعبّر عنها بالحقائق والمعاني التي هي مدلولات العبارات والألفاظ ، وبعضهم يعبّر عنها بصفات الأجناس والأنواع . والمعاني إذا لاحت للعقول واتضحت فليعبّر المعبّر عنها بما يتيّسر له . فالحقائق والمعاني إذاً ذات اعتبارات ثلاثة : اعتبارها في ذواتها وأنفسها ، واعتبارها بالنسبة إلى الأعيان ، واعتبارها بالنسبة إلى الأذهان . وهي من حيث هي موجودة في الأعيان يعرض لها أن تتعين وتتخصص ؛ وهي من حيث هي متصورة في الأذهان يعرض لها أن تَعُمَّ وتشمل . فهي باعتبار ذواتها في أنفسها حقائق محضة لا عموم فيها ولا خصوص .

ومن عرف الاعتبارات الثلاثة زال إشكاله في مسألة الحال ، وتبين له الحق في مسألة المعدوم : « هل هو شيء ، أم لا » (« نهاية الاقدام » ص ١٤٣ — ١٤٩) .

وهذا أدق عرض لمشكلة الأحوال وحجج مثبتيها ونفاتها . ومنه يتبين:

١ — أن مشكلة الأحوال هي بعينها مشكلة الكليات المعروفة ، والتي احتدم الجدل حولها طوال العصور الوسطى الأوربية من روسلان (المتوفى بين سنة ١١٢٣ و ١١٢٥) حتى أوكام (المتوفى في سنة ١٣٤٩ أو ١٣٥٠) . ونحن نعلم أنها نشأت بناءً على إشارة عابرة في « إيساغوجي » فرفوريوس الصوري (النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي) ، أدت إلى إثارة ثلاث مسائل هي :

أ — هل للكليات ، أي الأجناس والأنواع ، وجود في الخارج ؟ أم أن وجودها في الذهن فحسب ؟

ب — إذا كان لها وجود في الخارج ، فهل هذا الوجود مادي أو غير مادي ؟

ج — إذا كانت توجد في الخارج ، فعلى أي نحو يكون هذا الوجود: هل توجد وحدها ، أو توجد متصلة بالأشياء ؟

وليست المشكلة منطقية فحسب كما تصورها فرفوريوس ، بل لها نتائج ميتافيزيقية ولاهوتية .ومن هنا لعبت دوراً خطيراً في تفكير فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية . وقد عرضنا لها تفصيلاً في كتابنا « فلسفة العصور الوسطى » فنكتفي بالإحالة اليه .

٢ — أن مثبتي الأحوال أفلاطونيو النزعة ويناظرهم الواقعيون في أوروبا Réalistes ، وأن نفاة الأحوال أرسطتاليو النزعة ، ويناظرهم الاسميون في العصور الوسطى الاوروبية Nominalistes والمعتزلة — فيما عدا أبا هاشم الجبائي — كانوا ذوي نزعة اسمية ، لما تجره النزعة الواقعية من نتائج خطيرة تتعلق بحقيقة صفات الله،إذ ستتأدى بها إلى أن تكون جواهر أو أقانيم ، وهو ما أنكرته المعتزلة كل الانكار . ومن هنا هبّت كلها ضد أبي هاشم ، حتى أبوه . ولهذا يقول عبد القاهر[1] البغدادي بلهجته الحادة المعتادة : « من فضائحه (أي أبي هاشم) قوله بالأحوال التي كفره فيها مشاركوه في الاعتزال ، فضلاً عن سائر الفرق . » ثم يشرح السبب الذي أدى به إلى القول بالأحوال ، فيقول :

« والذي ألجأه اليها سؤال أصحابنا (أي الأشاعرة) قدماءَ المعتزلة عن العالِم منا : هل فارق الجاهلَ بما علمه لنفسه ، أو لعلة ؟ وأبطلوا مفارقته إياه لنفسه مع كونهما من جنس واحد . وبَطَل أن تكون مفارقته إياه لا لنفسه مع كونهما من جنس واحد . وبَطَل أن تكون مفارقته إياه لا لنفسه ، ولا لعلة ، لأنه لا يكون حينئذ بمفارقته له أولى من آخر

---

١ عبدالقاهر البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ١١٧ · القاهرة ، ١٩٤٨ ·

سواه . فثبت أنه إنما فارقه في كونه عالماً : لمعنى ما . ووجب أيضاً أن يكون لله تعالى في مفارقة الجاهل معنى أو صفة بها فارقه . فزعم أنه إنما فارقه لحال كان عليها . فأثبت الحال في ثلاثة مواضع :

أحدها : الموصوف الذي يكون موصوفاً لنفسه ، فاستحق ذلك الوصفَ لحال كان عليها .

والثاني : الموصوف بالشيء لمعنى صار مختصاً بذلك المعنى لحال .

والثالث : ما يستحقه لا لنفسه ، ولا معنى ، فيختص بذلك الوصف دون غيره عنده لحال .

وأحوجه إلى هذا سؤالُ مُعَمّر (بن عبّاد السلمي) في المعاني لمّا قال : إن علم زيد اختص به دون عمرو لنفسه ، أو لمعنى ، أو لا لنفسه ، أو لا لمعنى ؟

فإن كان لنفسه وجب أن يكون لجميع العلوم به اختصاص ، لكونها علوماً .

وإن كان لمعنى صحّ قول مُعَمّر في تعلق كل معنى بمعنى ، لا إلى نهاية .

وإن كان لا لنفسه ، ولا لمعنى لم يكن اختصاصه به أولى من اختصاصه بغيره .

وقال أبو هاشم : إنما اختص به لحال .

وقال أصحابنا (= الأشاعرة) : إن علم زيد اختصّ به لعينه ، لا لكونه علماً ولا لكون زيد ؛ كما تقول : إن السواد سوادٌ لعينه ، لا لأن له نفساً وعيناً . ثم قالوا لأبي هاشم : هل تَعْلَمُ الأحوال ، أو لا تَعْلَمُها ؟ فقال : لا من قِبل أنه لو قال إنها معلومة لزمه إثباتها أشياء ، إذ لا يُعْلَم عنده إلا ما يكون شيئاً . ثم إنه لم يقل بأنها أحوال متغايرة ، لأن التغاير إنما يقع بين الأشياء والذوات . ثم إنه لا يقول في

الأحوال إنها موجودة ، ولا إنها معدومة ، ولا إنها قديمة ، ولا محدثة ، ولا معلومة ، ولا مجهولة ، ولا يقول إنها مذكورة مع ذكره لهـا بقوله إنها غير مذكورة — وهذا متناقض .

وزعم أيضاً أن العالِمَ له في كل معلومٍ حالٌ لا يقال فيها إنها حالة مع المعلوم الآخر . ولأجل هذا زعم أن أحوال البـاري — عز وجل — في معلوماته لا نهاية لها وكذلك أحواله في مقدوراته لا نهاية لها ، كما أن مقدوراته لا نهاية لها . وقال له أصحابنا : لماذا أنكرت أن يكون لمعلوم واحدٍ أحوالٌ بلا نهاية لصحة تعلق المعلوم بكل عـالمٍ يوجد ، لا إلى نهاية . وقالوا له : هل أحوال البـاري من عمل غيره ، أم هي هو ؟ فأجاب بأنها : لا هي هو ، ولا غيره . فقالوا له : فلِمَ أنكرت على الصفاتية قولهم في صفات الله — عز وجل — في الازل أنهـا لا هي ، ولا غيره » .

وقد نبّه الشهرستاني في « نهاية الإقدام » (ص ١٩٨) إلى عدم وجود فرق في الحقيقة بين أصحـاب الأحوال وبين أصحاب الصفات فقــال : « وقــال أبو هاشم : العالمية حال ، والقادرية حال ، ومفيدهما حـال يوجب الاحوال كلهــا . فلا فرق في الحقيقة بين أصحـاب الاحوال ، وبين أصحاب الصفات . إلا أن الحال مناقضٌ للصفات [1] : إذ الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم ، والصفات موجودة ثابتة قائمـة بالذات . ويلزمهم مذهب النصارى في قولهم : واحد بالجوهرية ثلاثة بالاقنومية ، ولا يلزم ذلك التناقضُ مذهب الصفاتية » .

وهكذا تنبه الشهرستاني الى ما تنبه اليه من هاجموا روسلان Roscelin وإن كان الهدف معاكساً : إذ أدت اسمية روسلان الى القول بأن الثالوث

---

١ في النص : متناقض للصفات ، وفي نسخة ب : متناقض الحال .

المسيحي يتألف من ثلاثة أقانيم متمايزة ، وإن كانت ذات إرادة واحدة ، وهذه الاقانيم الثلاثة جواهر Substances متمايزة[1] . كذلك القول بالاحوال عند أبي هاشم يؤدي – في نظر الشهرستاني – إلى القول بأن الصفات جواهر متمايزة . حتى إن القديس أنسلم Anselme اتهم روسلان بأنه يكاد أن يقول إن ثمّ ثلاثة آلهة ، تماماً كما يتهم الشهرستاني أبا هاشم بأن مذهبه يؤدي إلى القول بتعدد الآلهة !

اللطف

من المسائل التي اختلف فيها أبو علي الجبائي مع ابنه أبي هاشم مسألة اللطف .

فقال أبو علي الجبائي إن من يعلم الله « من حاله أنه لو آمن مع اللطف لكان ثوابه أقل لقلة مشقته ، ولو آمن بلا لطف لكان ثوابه أكثر لعظم مشقته – أنه لا يحسن منه أن يكلفه إلا مع اللطف . ويسوي بينه وبين المعلوم من حاله أنه لا يفعل الطاعة على كل وجه الا مع اللطف . ويقول إن لو كلفه مع عدم اللطف لوجب أن يكون مستعسراً حاله غير مزيح لعلته .

ويخالفه أبو هاشم في بعض المواضع في هذه المسئلة : قال : يحسن منه تعالى ان يكلفه الايمان على استواء الوجهين بلا لطف[2] » .

---

١ راجع عن روسلان :
F. Picavet : Roscelin, Philosophe et théologien, d'après la légende et d'apès l'histoire. *Paris, F. Alcan, 1896.*

٢ الشهرستاني : « الملل والنحل » ج ١ ص ١٠٥ . القاهرة ١٣٢١ هـ .

الايمان

الايمـــان عند أبي علي الجبائي وعند أبي هاشم عبـــارة عن أداء الطاعات : الفرائض دون النوافل ، واجتناب المقبحات .

أما عند أبي الهذيل فالايمان هـــو أداء الطاعات : الفرائض منهـــا والنوافل ، واجتناب القبائح .

وقـــد احتج أبو علي وأبو هاشم لما ذهبا اليه بأن قالا : لو كانت النوافل من الايمان لكان يجب إذا ترك المرء نافلة ، وأخلّ بها أن يكون تاركاً لبعض الايمان ، ويصير بذلك ناقص الايمان ، غير كامله .

العوض

هل يحسن من الله إيلام عباده دون عوض لهم عن ذلك ؟

مسألة أثارها عباد بن سليمان من كبار المعتزلة ، وأجاب عليها بالايجاب فقال « إن الإيلام يَحْسُن من الله تعالى دون العِوَض ، ويجعل الوجـه في حسن ذلك : الاعتبار ، » أي اعتبار مصلحة معينة .

وقد رد عليه كثير من المعتزلة في ذلك ، ومنهم القاضي عبد الجبار الذي تناول هذه المسألـــة تفصيلاً في « شرح الاصول الخمسة » ، ورد على مذهب عبّاد بن سليمان ، قائلاً إنـــه فاسد ، والدليل على ذلك أن هذا الألم : إما أن يوصله الله تعالى إلى المكلَّف ، أو إلى غير المكلَّف .

فإن أوصله إلى غير المكلف كان ظلماً لانه لا يعتبر . ومتى قال إن في إيلامه اعتباراً للمكلفين كان لا يخرج بذلك عن أن يكون ظلماً ، لأنه ما من ظلم الا وفيه منفعة للظالم أو لغيره . يوضح ذلك أن الظلم ليس بأكثر من أن لا يكون

فيه للمظلوم نفع ، ولا دفع ضرر ، ولا استحقاق ، ولا الظن ، لأحد الوجهين المتقدمين . وهذا صورة ما جوّزه عبّاد (بن سليمان) .

وإن أوصله إلى المكلف فانه لا يخرج أيضاً عن كونه ظلماً ، لانه وإن كان يجوز ان يعتبر به ، الا أن النفع الذي يصل اليه هو في مقابلة ما أتى به من الواجبات واجتنبه من المقبحات ، فيقع حسه الألمَ خلواً عما يقابله ، فيكون ظلماً قبيحاً ، تعالى الله عن ذلك .

وله (أي لعبّاد بن سليمان) في هذا الباب شبهتان اثنتان :

احداهما : أن أحدنا يستحق ما يستحقه ثواباً أو عِوَضا بفعل نفسه . والإيلام من فعل الله تعالى . فلا يجوز أن يستحق عِوَضا .

والثاني : هو أنه لو كان يحسن من الله تعالى الإيلامُ للعوض لكان يحسن منا الالمُ للعِوَض ، سيما على مذهبكم أن الحسن والقبيح إنما يحسن ويقبح لوقوعه على وجهٍ متى وقع على ذلك الوجه قُبح أو حسن من أي فاعلٍ كان .

والجواب : أما **الأول** فلا يصحّ ، لان الاستحقاق ينقسم الى :

١ — ما لا يثبت لاحدنا إلا على فعل نفسه نحو المدح والتعظيم وغير ذلك ، والثوابُ من هذا القبيل .

٢ — والى ما لا يستحقه إلا على فعل الغير . ولهذا فإنّ من فرّق على غيره ثوبه يستحق عليه قيمته . ولو مزّقه على نفسه لم يستحق العوض ، نظيره في الشاهد : قِيَم المُتْلَفات . ففسد ما ظنوه .

وأما **الثاني** فانّا نعارضهم أولاً بالاعتبار ، فنقول : لو حَسُن من الله تعالى الإيلام للاعتبار لحَسُن منّا أيضاً كذلك . والمعلوم خلافه . ثم نفصّل الجواب عن ذلك فنقول :

إن ما يفعله الواحد منّا من الآلام : إما أن يفعله بنفسه أو بغيره . وإذا فعله بغيره : فاما أن يكون مفعولاً بالمكلّف ، أو بغير المكلّف .

فان فعله بنفسه فانه يحسن للنفع ولدفع الضرر . ألا ترى أنه يحسن تحمل المشاق طلبا للعلوم والآداب ؟ وكذلك فانه يحسن منه الفصد والحجامة ونحو ذلك . ولا وجه في حسنه إلا النفع أو دفع الضرر ، على ما ذكرناه قبلُ . ولسنا نعني بذلك أنه لا بد من حصول النفع ودفع الضرر ، فقد بيّنا انه لا يفترق الحال في ذلك بين ان يكون معلوماً ، وبين ان يكون مظنوناً .
— وان فعله بغير المكلف فانه يحسن للعوض ودفع الضرر .

ولا خلاف في هذا بين **أبي علي وأبي هاشم** . وانما الخلاف في أن حُسْنَ ذلك : هل يُعلَم عقلاً أو شرعاً ؟

فعند **أبي علي** أنه يعلم شرعاً ، وعند **أبي هاشم** أنه يعلم عقلاً — وهو الصحيح : فإن الواحد منا يستحسن بكمال عقله ركوب البهائم في تعهدها : من سقيها وتحصيل العلَف عليها ، وغير ذلك . وبهذا أجاب أبو هاشم من سأله عن ركوب النبي — صلى الله عليه — البهائمَ قبل البعثة ، وأنه لو لم يكن متعبداً بشريعة من قبله لكان لا يستحسن ذلك ، فقال : إن ركوب البهائم لمصالحها والمنافع العائدة اليها مستحسنة عقلاً . فلا وجه لما ذكرتموه .

وإن فعله بالمكلف فانه يحسن للنفع ، ودفع الضرر ، والاستحقاق . ولا شك في أنه يحسن من أحدنا إيلامُ الغير لمكان الاستحقاق ، فان المساء اليه يذمُّ المسيء ويؤلمه بذمّه . ويحسن منه ذلك ، لا لوجهٍ سوى الاستحقاق .

فإذن لا كلام في هذا . وإنما الكلام في انه : هل يحسن منه إيلامه للنفع ولدفع الضرر من دون اعتبار رضاه ، أم لا ؟

فعند **أبي علي** أن ذلك لا يحسن — وإن بلغ النفع ودفع الضرر مبلغاً عظيماً — الا برضاه .

وقال **أبو هاشم** : إن النفع ودفع الضرر إذا عظم لم يعتبر برضاه ، بل يحسن منه إيلامه لمكانه — أراد المؤلم ذلك ، أم كرهه . وهو الصحيح

من المذهب الذي نختاره . فإن أحدنا لو قال لغيره : قُمْ من هذا المكان ولك ألوف دنانير ، ثم لم يختر هو ذلك ، فان له أن يجبره على القيام ويقيمه ، ثم يدفع اليه الدنانير الألوف .

إذا ثبت هذا وتقرر — قلنا : إن القديم تعالى لِسَعَة جوده وكرمه، ولعلمه بتفاصيل ما يوصله الينا من الآلام ، وكمية ما يستحق أحدنا من الأعواض في مقابلته — يحسن منه أن يؤلمنا من دون اعتبار رضانا بذلك . وليس كذلك حال الواحد منا ، فإن نفسه لا تطاوعه على بذل الرغائب في مقابلة إقامة الغير من مقامه ، دون أن يكون له في ذلك نفعٌ يقابله ، أو دفعُ ضررٍ أعظم منه ، ولا يعلم بتفاصيل ما يصل اليه من أجر الآلام ، ولا كمية ما يستحقه عليه من العِوَض . فلذلك افترق الحالُ فيما أورده بين الشاهد والغائب ، حتى لو قدرنا ان يكون الحال في أحدنا كالحال في الغائب ، لحَسُنَ منا الإيلام للعوض كما حَسُن من الله تعالى .

واعلم أن من مذهب أبي علي أن الألم يحسن من الله تعالى لمجرد العِوض ، لما اعتقد أن العوض بصفة[1] لا يجوز التفضل به ولا الابتداء بمثله .

وقال أبو هاشم : لا بد فيه من غرض آخر ، وهو الاعتبار . وهو الصحيح . والذي يدل على صحته هو أن العِوَض لا يبلغ حداً إلا ويجوز أن يتفضل به ويبدأ بمثله . وإذا كان كذلك — والقديم تعالى قادرٌ على ان يبتدىء بالعوض من دون هذا الألم ، فالإيلام لمكانه والحال هذه يكون عبثاً قبيحاً ، وصار الحالُ فيه كالحال فيمن استأجر أجيراً ليصبَّ الماء من نهر إلى نهر من دون ان يتعلق له بذلك غرض ، ثم يعطيه الأجرة . فكما ان ذلك يقبح منه ، كذلك هاهنا .

فإن قال : إن للاستحقاق مزية ، قلنا : لو حَسُن من الله تعالى ذلك لمزية الاستحقاق ، لحَسُن منا الاستئجار على الحدّ الذي ذكرناه لهذه العلّة . ومعلومٌ خلافه . على ان الاستحقاق إنما يكون له مزيةٌ في

[1] أي : هو بحيث لا يجوز ...

الشاهد، لأن أحدنا ربما يستنكف من قبول نعمة الغير وتلحقه لذلك أنفة وغضاضة . وهذا غير ثابت فيما بيننا وبين الله عز وجل ، فلا يمكن قياس أحدهما على الآخر . » («شرح الأصول الخمسة» ص ٤٨٩ – ٤٩٣).

ويشرح القاضي عبد الجبار معنى العوض فيعرّفه بأنه « كل منفعة مستحقة لا على طريق التعظيم والاجلال ، ولا يعتبر فيه الحسن وغير ذلك لكي يطرد وينعكس ويشمل ويعم » (ص ٤٩٤) . ويرى أنه « لا يحسن من الله تعالى أن يؤلمنا من غير اعتبار رضانا الا اذا كان في مقابلته القدر الذي لا تختلف أحوال العقلاء في اختيار ذلك الألم لمكانه ، لأن من المعلوم أن أحدنا لا يختار أن يمزّق عليه ثوبه لكي يقابل بثوب مثله ، أو ما يزيد عليه زيادة متقاربة . واذا لم يحسن ذلك في الشاهد ، فكذلك في الغائب » .

وعند أبي هاشم أن العوض لا يستحق على طريق الدوام . أما أبو الهذيل وأبو علي وقوم من بغدادية المعتزلة فقالوا إن العوض يستحق دائماً . والقاضي عبد الجبار يؤيد مذهب أبي هاشم ، قائلاً إن نظير العوض في الشاهد هو قيم الأمور التي تُتلف وأروش الجنايات . « ومعلوم أن ذلك لا يستحق على طريقة الدوام : فان من مزّق على غيره ثوبه لا يلزمه أن يعطيه كل يوم ثوباً جديداً . وأيضاً فلو كان كذلك لكان يجب أن لا يحسن في الواحد منّا تحمل المشاقّ طلباً للأرباح والمنافع المنقطعة ، ومعلومٌ خلافُ ذلك . فان قيل : إن ذلك انما يحسن من الواحد منّا لأن القديم تعالى قد ضمن في مقابلته أعواضاً دائمة – قلنا : لو كان كذلك لكان يجب فيمن لا يعلم أن القديم تعالى قد ضمن في مقابلته أعواضاً دائمة أن لا يحسن منه ذلك . والمعلوم أن أحدنا يستحسن بكمال عقله تحمل المشاق في الأسفار طلباً لمنافع منقطعة ، وإن لم يخطر بباله دوام العوض . ففسد ما ظنوه » (ص ٤٩٥).ويستمر عبد الجبار في إيراد الاعتراضات والردّ عليها . والظاهر أن أبا الهذيل وأبا علي الجبائي

قالا باستحقاق العوض على طريق الدوام على أساس أن إثابة الله إثابة دائمة ، وكذلك عقابه . ولهذا رأيا أن العوض – وهما يقصدان العوض الإلهي – دائم .

وقيل إن الجبائي رجع عن ذلك ، وشاطر ابنه الرأي[1] .

العقاب

يرى أبو هاشم أنه لا بد من العقاب زجراً عن اتيان القبائح ، وترغيباً في الاتيان بالواجبات . ذلك « أن القديم تعالى خلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن . فلا بد أن يكون في مقابلته من العقوبة ما يزجرنا عن الاقدام على المقبحات ، ويرغبنا في الاتيان بالواجبات ، وإلا كان يكون المكَلَّف مُغْرىً بالقبح ، والإغراء بالقبح لا يجوز على الله تعالى[2] » .

وكانت « الملحدة » – على حد تعبيرهم – تعلقوا بشُبه فقالوا : إن غرض الله من التكليف هو نفع المكلف ، فإذا لم ينتفع المكلف بتكليف الله اياه فليس يجوز أن يعاقب ، وقصارى أمره أنه فوّت على نفسه النفع ، فكيف يحسن من الله أن يعاقبه على تفويته نفعاً لنفسه ؟ ومثَل ذلك مثل أجير فوّت الأجرة على نفسه بترك العمل . فكما أنه لا يحسن من المستأجر أن يضربه بالسياط لتفويته الأجرة على نفسه ، كذلك هاهنا : لا يحسن بالله أن يعاقب العبد على تفويته المنفعة لنفسه .

ويرد القاضي عبد الجبار على هذه الشبهة فيقول : « إن الله تعالى

---

١ « شرح الاصول الخمسة » ، ص ٦٢٧ س ٨

٢ القاضي عبد الجبار : « شرح الاصول الخمسة » ص ٦٢٠ .

لا يعاقب المكلف لأجل أنه فوّت على نفسه النفع بالتكاليف ، وانما يعاقبه لإقدامه على القبيح وإخلاله بالواجب — ذلك وجـه استحقاق العقاب كما في الذم ، ألا ترى ان العقلاء لا يذمون المخلّ بالواجب والفاعل للقبيح على تفويته النفع بالواجب على نفسه ، وانمـا يذمونه لإخلاله بالواجب وإقدامه على القبيح ؟ فكذلك في العقاب » (الكتاب نفسه ص ٦٢٢) .

ومن شبه هؤلاء « الملحدة » أيضاً « أن العقاب ضرر من جهـة الله تعالى . وإيصال الضرر إلى الغير انما يحسن لتشفي الغيظ أو لنفع المعاقَب أو المعاقِب . وأي هذه الوجوه كان . فهي مفقودة في مسألتنا هذه . فيجب القضاء بقبح العقاب من جهة الله تعالى .

والجواب : أن هذه القسمة محتملة للزيادة ، غير مترددة بين النفي والإثبات ، فلا يصحّ الاحتجاج بها . على أن هذه الوجوه التي ذكرتها مما لا تأثير لها في حُسْن العقاب : فان تشفّي الغيظ مما لا يتضمن وجهاً في حسن الإضرار بالغير ، وهكذا نفع المعاقب . وبعدُ ، فقد خلت هذه القسمة عن مذهب الخصم ، فان من مذهب من خالف في هذه المسألـة أنه انما يحسن من الله تعالى معاقبة المكلف لاستحقاقه له باقدامه على القبائح وإخلاله بالواجبات . ولم يُدْخِل هو هذا القسم في القسمة التي أوردها، ففسد كلامه . » (الموضع نفسه) .

حساب العقوبات

وثم مسألة أخرى وقع فيهـا الخلاف بين أبـي علي الجبـائي وابنـه أبـي هاشم وهي ما أطلق عليه اسم « الموازنة » ، أي اجراء حساب بين العقاب والثواب بحيث نسقط من العقاب بمقدار ما يستحق العبد من الثواب .

فمثلاً إذا أتى المكلف بطاعة يستحق عليها ١٠ أجزاء من الثواب ، وبمعصية يستحق عليها ٢٠ جزءاً من العقاب :

فانه من رأي أبي علي انه يحسن من الله ألا يسقط ١٠ أجزاء الثواب من الـ ٢٠ جزءاً من العقاب ، ويبقي فقط على ١٠ أجزاء من العقاب .

ومن رأي أبي هاشم أنه « يقبح من الله تعالى ذلك ، ولا يحسن منه أن يفعل به من العقاب الا عشرة أجزاء . فأما العشرة الأخرى فانها تسقط بالثواب الذي قد استحقه على ما أتى به من الطاعة » . ويعلق القاضي عبد الجبار على ذلك فيقول : وهذا (أي رأي أبي هاشم) هو الصحيح من المذهب . ولعمري انه القول اللائق بالله تعالى، دون ما يقوله أبو علي . والذي يدل على صحته هو أن المكلف أتى بالطاعات على الحد الذي أمر به ، وعلى الحد الذي لو أتى به منفرداً عن المعصية لكان يستحق عليها الثواب ، فيجب أن يستحق عليها الثواب وإن دَنّسها بالمعصية . الا أنه لا يمكن والحالة هذه أن يوفر عليه على الحد الذي يستحقه لاستحالته ، فلا بد من أن يزول من العقاب بمقداره ، لأن دفع المضرة كالنفع في أنه مما يعدّ في المنافع . وعلى هذا يصح قوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرّة شرّاً يره » . فأما على مذهب أبي علي فانه يلزم أن لا يكون قد رأى صاحب الكبيرة شيئاً مما أتى به من الطاعات . وقد نص الله تعالى على خلافه . ومتى قيل : فكيف لم يثبه إذن لو كان الأمر على ما تظنونه ؟ قلنا : لما قد ذكرنا من أن إثابته غير ممكن ولا متصور .

وأما شيخنا أبو علي فقد تعلق في ذلك بوجوه : أحدها هو أن الفاسق باقدامه على المعاصي وارتكابه الكبائر قد جنى على نفسه ، وأخرجها من أن تستحق الثواب ألبتة . وعلى هذا المعنى قال تعالى : « أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون » ، وصار حاله كحال من خاط لغيره ثوباً ثم

فتقه قبل أن يسلمه الى صاحبه ، فانه لا يستحق على الخياطة الأجرة لما قد أفسدها على نفسه بالفتق . كذلك هاهنا . وربما استدل على ذلك بقوله تعالى : « وقدمنا الى ما عملوا من عمل » الآية ، ويقول : لولا أن الأمر في ذلك على ما ذكرته ، والا كان لا يصح ما ذكره الله تعالى في أعمال الكفار والمرتكبين للكبائر . وربما يقول : إن الثواب اذا سقط فانما يسقط : اما بالندم على ما أتى به من الطاعة ، أو بعقاب أعظم منه ، ثم سقط بالندم الكل — فكذلك إذا سقط بالعقاب الذي هو أعظم منه وجب أن يسقط الكل . فلا فرق بينهما في قضية العقل . » (« شرح الأصول الخمسة » ص ٦٢٩ — ٦٣٠) . ولكن القاضي عبد الجبار يفنّد هذه الحجج دفاعاً عن مذهب أبي هاشم ، مما لا مجال له هاهنا .

هل الثواب والعقاب لا يستحقان الا على الفعل ؟

ومسألة أخرى اختلف فيها أبو علي وأبو هاشم وهي : هل الثواب والعقاب لا يستحقان الا على الفعل ؟ أو يستحقان على الفعل وعلى ترك الفعل ؟

يقول أبو علي ان الثواب والعقاب لا يستحق الا على الفعل ، ولا يستحقان على الترك . واما أبو هاشم فيرى أن ترك الفعل مثله مثل الفعل في انه جهة الاستحقاق . وبعبارة أوضح : ترك القبيح عند أبي علي لا يستحق ثواباً ، وعند أبي هاشم يستحق الثواب ، والإخلال بالواجب لا يستحق عقاباً عند أبي علي ، ويستحق العقاب عند أبي هاشم . وقد بنى أبو علي رأيه هنا على هذا الأصل وهو ان القادر بالقدرة لا يخلو من الأخذ والترك ، وانه يستحيل خلو القادر بالقدرة عن الأخذ والترك . ثم

ان الثواب أو العقاب على الترك هو ثواب أو عقاب على معدوم ، فكيف يجوز الثواب أو العقاب على معدوم ؟

ويرد أنصار أبي هاشم قائلين ان استحقاق الثواب أو العقاب هاهنا لا يقع على معدوم ، وانما استحق المكلف ذلك على إخلاله بالواجب مع التمكن وازاحة العلة ، في حالة ما يستحق العقاب .

* * *

ومن رأي أبي هاشم أنه « يجب على الله ان يزيح علل العباد في كل ما أمرهم به . ولا يزال يقول في كتبه ان أمر كذا لم يزل واجباً على الله[1] » .

وينسب اليه ابن حزم أنه كان يقول : « لو طال عُمْر المسلم المُحسِن لجاز أن يعمل من الحسنات والخير أكثر مما عمل النبي صلى الله عليه وسلم[2] » .

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

خالف أبو هاشم أباه أبا عليّ في ان وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يُعلَم : عقلاً ، أو شرعاً .

فذهب أبو علي الى أن ذلك يعلم عقلاً .

وذهب أبو هاشم الى انه « لا يعلم عقلاً الا في موضع واحد ، وهو أن يرى أحدنا غيره يظلم أحداً فيلحقه بذلك غم : فانه يجب عليه النهي ودفعه ، دفعاً لذلك الضرر الذي لحقه من الغم عن نفسه . أما فيما عدا

---

١ ابن حزم : « الفصل » ج ٤ ص ٢٠٠ .

٢ الكتاب نفسه ج ٤ ص ٢٠١ .

هذا الموضع فـلا يجب الا شرعـاً . » ويعلق قاضي القضـاة على رأي أبـي هاشم فيقول انه الصحيح من المذهب . « والذي يدل على ان ذلك مما لا سبيل الى وجوبه من جهة العقل الا في الموضع الذي ذكرنا هو انه ان وجب عقلاً : فإمّا أن يجب للنفع أو لدفع الضرر،ولا يجوز أن يجب للنفع ، لأن طلب النفع لا يجب ... فليس الا أن يكون وجوبـه لدفع الضرر[1] » .

وحجة أبـي علي هي أنـه « لو لم يكن الطريق الى وجوب الأمـر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ العقل ، لكان يجب أن يكون المكلف مُغرىً بالقبيح ، ويكون في الحكم كمن أبيح لـه ذلك . وليس يصحّ ، لأن ذلك يقتضي أن لا يجب الواجب ولا يقبح القبيح الا والطريق الى وجوبه أو قبحه : العقل ، وإلاّ لَزِم أن يكون المكلف مغرىً على القبيح وعلى الإخلال بما هو واجب عليه ، ويكون كأنه أبيح لـه ذلك . ومعلومٌ خلافُ ذلك : يبين ذلك ويوضحه أن وجوب الصلاة وقبح الزنا انمـا نعلمه شرعـاً ، ثم لم يقتض أن يكون المرء مـن قبلُ كان مغرى على القبيح أو الإخلال بالواجب ، أو يكون في الحكم كمن أبيح له شيء من ذلك . وبعدُ ، فكيف تصحّ هذه العبارة ، مع ان الاباحة ليس المرجع بها الا الى تعريف المكلف حسن الفعل وانه لا صفة له زائدة على حسنه: إما بخلق العلم الضروري ، أو بنصب الأدلة . فكيف تصح اباحة ما ليس بمباح ؟!

ومما يقوله (أي أبو علي) أيضاً هو انه قد ثبت ان الامتنـاع عن المنكر واجب ، فيجب أن يكون المنع أيضاً واجباً ، لأنه لا فرق في قضية العقل بينهما . »

---

١ القاضي عبدالجبار : « شرح الاصول الخمسة » ص ٧٤٢ .

ويجيب القاضي عبد الجبار عن حجة أبي علي بما يلي : « لو كان الأمر على ما ذكرته اكان يجب كما يمتنع القديم تعالى عن هذه القبائح ان يمنعنا عن ذلك ويضطرنا الى خلافه . ومعلومٌ خلاف ذلك . فثبت بهذه الجملة أن الطريق إلى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر انما هو السمع ، الا في الموضوع الذي ذكرناه ، على ما يقوله أبو هاشم[1] » .

التوبـــة

التوبة عن الصغائر تجب عقلاً وسمعاً – في نظر الجبائي .

وعند أبي هاشم أن التوبة عن الصغائر لا تجب الا سمعاً ، لأن التوبة انما تجب لدفع الضرر عن النفس ، ولا ضرر في الصغيرة ، فــلا تجب التوبة عنها . والدليل على ذلك أنه لا تأثير لها الا في تقليل الثواب .

واذا كانت معاصي العبد أكثر من طاعاته فهو صاحب كبيرة ، وتلزمه التوبة لكي يسقط عنه ما يستحقه من العقوبة .

وحدّ التوبة هو أن يندم على القبيح لقبحه ويعزم على ألا يعود الى أمثاله في القبح .

وقد اختلف المعتزلة في : هل تسقط التوبةُ العقوبةَ ؟

فالبغداديون من المعتزلة يروي أن التوبة لا تأثير لها في اسقاط العقاب، وانما الله يتفضل باسقاطه عند التوبة .

والبصريون قالوا انها هي التي تسقط العقوبة ، لا غير . فــاذا تاب المذنب لا بد من أن تسقط عنه العقوبة على حد لولاه لمــا أسقطت .

---

[1] الكتاب نفسه ، ص ٧٤٤ .

ولو لم تكن مسقطة للعقاب لكان يجب ان يحسن من الله تعالى أن لا يتفضل بل يعاقب عند التوبـة ؛ لأن التفضل انما يتبين عمـا ليس بتفضل بهذه الطريقة : وهو أن لفاعله أن يفعل وأن لا يفعل .

وشروط التوبـة الندم والعزم جميعاً حتى تكون التوبـة صحيحة : فيكون الندم ندماً على القبيح لقبحه ، والعزم عزماً على أن لا يعود إلى أمثاله في القبح .

والندم أمر معقول يجده كل انسان من نفسه . « فان قيل : كيف يوجد من النفس مع أن الناس مختلفون فيه وفي جنسه ؟ وقال بعضهم : هو من قبيل الاعتقادات ، وهو الذي قال شيخكم **أبو هاشم** ؛ وقـال الآخرون : بل هو جنسٌ برأسه ، وهو الذي اختاره شيخكم **ابو علي**...

فان قيل : فما قولكم في الندم : أهو جنس برأسه ، على مـا قاله أبو علي ، أم الصحيح ما قاله أبو هاشم من انه من قبيل الاعتقادات ؟

قلنا (أي القاضي عبد الجبار) : بل الصحيح ما قاله أبو هاشم . والذي يدل على صحته هو أنه لو كان أمراً آخر سوى الاعتقـاد لكان لا يمتنع انفصال أحدهما عن الآخر ، فكان يصحّ أن يعتقد الواحد منّا استضراره بالفعل المتقدم مع التأسُّف على ذلك ثم لا يكون نادماً ، أو يكون نادماً ولا يكون معتقداً هذا الاعتقاد ، فان هذه الطريقة هي الواجبة في كل أمرين لا علاقة لهما في وجه معقول . ومعلومٌ خلافه[1] . »

* * *

وهاهنا مسألة أخرى ، وهي : هل تصح التوبة عن بعض الكبائر مع الإصرار على البعض — أو لا تصح ؟ يرى أبو علي الجبـائي أن هذا يصحّ مـا لم يُصرّ على شيء من ذلك الجنس . « فلو أنـه تاب من

---

[1] القاضي عبد الجبار : « شرح الاصول الخمسة » ، ص ٧٩٢ — ٧٩٣ .

شرب الخمر وأصرّ على الزنا كانت توبته عن الأول توبة نصوحاً صحيحة . فأما اذا أصرّ على شيء من ذلك الجنس لم تصح توبته ، وذلك لأنه لو تاب عن شرب هذا القدح من الخمر مع إصراره على شرب قدح آخر ، فلا إشكال في أنه لا تصح توبته هذه .

أما شيخنا أبو هاشم ، فقد ذهب الى أنه لا تصحّ التوبة عن بعض القبائح مع الإصرار على البعض . وهو الصحيح من المذهب . والذي يدلّ على صحته أن التوبة عن القبيح يجب ان تكون ندماً عليه لقبحه ، وعزماً على أن لا يعود الى أمثاله في القبح ... واذا كان هذا هكذا فليس تصحّ توبته عن بعض القبائح مع الإصرار على البعض ، اذ لا يصح أن يترك أحدنا بعض الأفعال لوجه ، ثم لا يترك ما سواه في ذلك الوجه . ألا ترى أنه لا يصح أن يتجنّب سلوك طريق لأن فيها سَبعاً ، ثم لا يتجنب سلوك طريق أخرى فيها سُبع ؟ وكذلك لا يصح أن لا يتناول طعاماً لأن فيه سماً ، ثم يتناول طعاماً آخر مع أن فيه سماً[1] ؟ » .

وإذا فعل المرء فعلاً لوجه فليس يجب أن يفعل كل ما شاركه في ذلك الوجه ، وذلك لأن الفعل مشقة . وليس الأمر كذلك في الترك ، لأنه لا مشقة فيه . ولهذا يختلف الحال في الفعل والترك .

* * *

ومن رأي أبي هاشم أن التوبة « لا تصح عن الذنب بعد العجز عن مثله ، فلا تصح عنده توبةُ من خرس لسانه عن الكذب ، ولا توبة من جُبَّ ذَكَره عن الزنا[2] . »

* * *

---

١ القاضي عبد الجبار : « شرح الاصول الخمسة » ، ص ٧٩٤ ــ ٧٩٥ .

٢ عبد القاهر البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص ١١٥ ، القاهرة ١٩٤٨ .

فأبو هاشم إذن كان لا يرى التوبة صالحة إلا إذا كانت عن جميع الذنوب ، أما التوبة عن ذنب واحد مع الإصرار على سائر الذنوب فلا تفيد . فالله « لا يقبل توبة أحد من ذنب عمله – أيّ ذنب كان – حتى يتوب من جميع الذنوب[1] » .

---

١ ابن حزم : « الفصل » ، ج ٤ ص ٢٠١ . القاهرة ١٣٢١ هـ .

القاضي عبد الجبار

عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله ، القاضي ، ابو الحسين الهمداني الأسدابادي « وهــو الذي تلقبه المعتزلة **قاضي القضاة** ولا يطلقون هذا اللقب على سواه ، ولا يعنون به عنــد الإطلاق غيره[1] » .

ولا نعرف من مصادرنا تاريخ مولده ، والمصدر الوحيد الذي أشار الى عمره هو ابن الاثير (« الكامل » ج ٩ ص ١٣٨) إذ يقول إنـه توفي وقــد جاوز التسعين . فإن صح ذلك كان ميلاده بين سنة ٣٢٠ و ٣٢٤ هـ .

شيوخه في الحديث

« سمع الحديث من أبي الحسن بن سلمة القطان ، وعبد الرحمن بن حمدان الجلاب ، وعبد الله بن جعفر بن فارس ، والزبير بن عبد الواحد

١ السبكي : « طبقات الشافعية » ، ج ٣ ص ٢١٩ ـــ ٢٢٠ ، الطبعة الاولى بالمطبعة الحسينية .

الأسدابادي وغيرهم » (السبكي ج ٣ ص ٢٢٠)

« سمع علي بن ابراهيم بن سلمة القزويني ، وعبد الله بن جعفر بن أحمد الأصبهاني ، والقاسم بن أبي صالح الهمداني ، وعبد الرحمن بن حمدان الجلاب ، والزبير بن عبد الواحد الأسدابادي ؛ ومحمد بن أحمد ابن عمرو الزئبقي البصري ، ومحمد بن عبد الله بن أخي الساوي ، ومحمد ابن عبد الله الرامهرمزي[1] » .

من رووا عنه

« وروى عنه القاضي أبو يوسف عبد السلام بن محمد بن يوسف القزويني المفسّر المعتزلي ، وأبو عبد الله الحسن بن علي الصيمري ، وأبو القاسم علي بن الحسن التنوخي (السبكي ، الموضع نفسه) . وقد رويا عنه حديث : « مَثَل أمتي مثل المطر ، لا يُدرى أوله خيرٌ أو آخره » ، وحديث جابر بن عبد الله قال : لما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم « لتعزّروه[2] » قال لنا رسول الله صلعم : « ماذاكم ؟ » قلنا : الله ورسوله أعلم . قال : « لتنصروه » .

أوليته

« كان في ابتداء حاله يذهب في الأصول مذهب الأشعرية ، وفي

---

١ الخطيب البغدادي : « تاريخ بغداد » ، ج ١١ ص ١١٣ .

٢ سورة الفتح ، آية : ٩ : « لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه » .

الفروع مذهب الشافعي ، فلما حضر مجلس العلماء ونظر وناظر عرف الحق فانقاد له وانتقل الى أبـي اسحق بن عياش ، فقرأ عليه مدة [1] . »

وأبو اسحق بن عيّاش هو ابراهيم بن عيّاش البصري . « قال القاضي (عبد الجبار) : وهو الذي درسنا عليه أولا ، وهو من الورع والزهد والعلم على حدّ عظيم . وكان رحل اليه من بغداد قومٌ فيجمعون مجلسه الى مجلس أبـي عبد الله [2] » الحسين بن علي البصري .

أساتذته في الاعتزال

وأخذ إذن الاعتزال عن أبـي اسحق بن عياش ، وعن أبـي عبدالله الحسين بن علي البصري . « وأقام عند الشيخ أبـي عبد الله (الحسين بن علي البصري) مدة مديدة ، حتى فاق الأقران ، وخرج فريد دهره [3] » .

ارتحاله الى الريّ

واستدعاه الصاحب بن عباد الى الريّ بعد سنة ستين وثلثمائة ، فبقي فيها مواظباً على التدريس الى ان توفي .

وكان الصاحب بن عباد يقول فيه إنه أفضلُ أهل الأرض ، ومـرة

---

١ « طبقات المعتزلة » ، ص ١١٢ .
٢ « طبقات المعتزلة » ، ص ١٠٧ .
٣ الكتاب نفسه ، ص ١١٢ .

أخرى قال عنه : هو أعلم أهل الأرض . وقد عينه الصاحب في منصب قاضي القضاة في الريّ .

وروده الى بغداد

« وورد بغداد حاجّاً ، وحدّث بها . حدثنا عنه القاضيان : الصيمري والتنوخي وغيرهما [1] » .

وفاتــه

يقول الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد ج ١١ ص ١١٥) إن وفاته كانت في أول سنة خمس عشرة وأربعمائة . ويقول المرتضى (« طبقات المعتزلة » ص ١١٢ س ١٤ – ١٥) إنه توفي سنة خمس عشرة أو ست عشرة وأربعمائة .

وقال ابن السبكي (طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٢٠) إنه « توفي في ذي القعــدة سنة خمس عشرة وأربعمائة بالريّ ، ودفن في داره » ، وهذا يناظر شهر يناير سنة ١٠٢٥ م .

وقد جعل ابن الأثير [2] تاريخ وفاته في سنة أربع عشرة وأربعماية ، فمن

---

١ الخطيب البغدادي : « تاريخ بغداد » ج ١١ ص ١١٣ س ١٦ – س ١٧ .

٢ ابن الاثير : « الكامل في التاريخ » ، ج ٩ ص ٦٣٨ ، القاهرة ، المطبعة الازهرية المصرية ، ١٣٠١ هـ .

حوادث هذه السنة يذكر أنه « فيها توفي القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي الرازي ، صاحب التصانيف المشهورة في الكلام وغيره . وكان موته بمدينة الريّ وقد جاوز تسعين سنة » .

تقديره

« قال الحاكم[1] : وليس تحضرني عبارة تحيط بقدر محلّه في العلم والفضل فإنه الذي فتق علم الكلام ونشر بروده ، ووضع فيه الكتب الجليلة التي بلغت المشرق والمغرب ، وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لا يتفق لأحدٍ مثله .

وطال عمره مواظباً على التدريس والإملاء ، حتى طبّق الأرض بكتبه وأصحابه ؛ وبعُد صوتَه وعَظُم قدره .

واليه انتهت الرياسة في المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها غير مُدافع . وصار الاعتماد على كتبه ومسائله . (حتى) نَسَخَتْ كُتُب من تقدمه من المشايخ .

وشهرة حاله تغني عن الإطناب في الوصف[2] » .

---

١ هو الحاكم أبو السعد المحسن بن كرامة الجشمي البيهقي المتوفى سنة ٥٤٥هـ، وصاحب كتاب «شرح عيون المسائل» ، ومنه نسخة مصورة بدار الكتب المصرية ضمن المخطوطات المصورة من اليمن . راجع عنه « مطلع البدور » لابي الرجال ٤/٤١٤ .

٢ « طبقات المعتزلة » لابن المرتضى ، ص ١١٢ .

مؤلفاته

« قال الحاكم : ويقال إن له اربعمائة ألف ورقة مما صنّف في كل فنّ ».
ومصنفاته أنواع :

أ – منها في **الكلام** :

١ – كتاب الدواعي والصوارف .
٢ – كتاب الخلاف والوفاق .
٣ – كتاب الخاطر .
٤ – كتاب الاعتماد .
٥ – كتاب المنع والتمانع[1] .
٦ – كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز .

إلى غير ذلك مما يكثر تعداده ، **وأماليه** الكثيرة ك :

٧ – المغنى .
٨ – الفعل والفاعل .
٩ – كتاب المبسوط .
١٠– كتاب المحيط .
١١– كتاب الحكمة والحكيم .
١٢– شرح الأصول الخمسة .

ب – ومنها نوع في **الشروح** كـ :

١٣– شرح الجامعين .

---

١ ذكر له في « شرح الاصول الخمسة » كتاب « مختصر الحسنى » ، ص ١٢٢ .

١٤– شرح الأصول .

١٥– شرح المقالات .

١٦– شرح الأعراض .

جـ – ومنها في **أصول الفقه** :

١٧ – النهاية .

١٨ – العمد –(ذكره القاضي عبد الجبار في « شرح الاصول الخمسة» ص ٤٦ س ٣).

١٩ – وشرحه .

د – وله كتب في النقض على المخالفين كـ :

٢٠ – نقض اللُّمعَ –[ذكر في « المجموع من المحيط بالتكليف » جـ١ ص ٣٥١ (طبع بيروت)].

٢١ – نقض الامامة .

هـ – ومنها جوابات مسائل وردت عليه من الآفاق كـ :

٢٢ – الرازيات .

٢٣ – العسكريات .

٢٤ – القاشانيات .

٢٥ – الخوارزميات .

٢٦ – النيسابوريات .

و – ومنها في الخلاف نحو :

٢٧ – كتابه في الخلاف بين الشيخين (= أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم) .

ر – ومنها في المواعظ كـ :

٢٨ – نصيحة المتفقهة .

ثم له :

٢٩ – كتاب في كل من بلغني اسمه ومن لم يبلغني – أحْسَنَ فيه وأبدع .

وعلى الجملة « فَحَصْرُ مصنفاته كالمتعذّر » (« طبقات المعتزلة » لابن المرتضى ، ص ١٣٣) .

وأورد له بروكلمن (الملحق جـ ١ ص ٣٤٣ – ٣٤٤) ما يلي :

١ – « تنزيه القرآن عن المطاعن » : منه مخطوط في دار الكتب المصرية الفهرست القديم جـ ١ ص ١٥٥ ، الفهرست الجديد جـ ١ ص ٤٢، وطبع في القاهرة سنة ١٣٢٦ ، ١٣٢٩ .

٢ – « تثبيت دلائل نبوّة سيدنا محمد » ، وفيه رد على الشيعة ، منه مخطوط في شهيد علي باستانبول برقم ١٥٧٥ .

٣ – « كتاب المحيط بالتكليف » . منه مخطوط تيمور بدار الكتب المصرية . وله مختصر في برلين برقم ٥١٤٩ ، اختصره ابن متويه ولابن متويه « التذكرة في لطيف الكلام ». منه مخطوطة في الامبروزيانا C 104 (راجع RSO جـ ٨ ص ٥٨١) .

٤ – «طبقات المعتزلة» وهو أساس «طبقات المعتزلة» لابن المرتضى .

٥ – « رسالة في علم الكيمياء » ، مخطوط في رامفور برقم كيمياء ٩ (راجع « تذكرة النوادر » ١٧٨) .

٦ – « الأمالي » (« نظم القواعد وتقريب المراد للرائد ») ، بترتيب

القاضي شمس الدين أبـي يحيى جعفر بن أحمد بن عبد السلام (المتوفى سنة ٥٧٣ هـ – ١١٧٧ م)، ولـه ترجمة في مخطوط الامبروزيانا F. 278 vi ، قارن فهرس المتحف البريطاني ، الملحق 423 v – ويوجد مـن هذه « الأمالي » مخطوط في الفاتيكان برقم ١٠٢٧ فاتيكان .

٧ – « شرح الأصول الخمسة » .

٨ – « مسألة في الغيبة » ، منه مخطوط في الفاتيكان برقم ١٠٢٨ وتقع فيه برقم ٢ .

٩ – « الخلاف بين الشيخين » ، ويتساءل بروكلمن هل هو الوارد في المخطوط رقم ١٠٠ : فاتيكان فاتيكاني ؟

* * *

ولنذكر الآن الوضع الحالي لمعلوماتنا عن كتب القاضي عبد الجبار التي وصلت إلينا :

١ – « شرح الاصول الخمسة » :

وقد علق هذا الشرح عنه تلميذان هما : أبو محمد ابن اسماعيل علي الفرزاذي ، وأحمد بن أبي هـاشم الحسيني المعروف بـ « مانكديم [1] » و « ششديو » .

ومن الشرح الأول نسخة مصوّرة ضمن المخطوطات المصوّرة مـن

---

١ كلمة مانكديم « معناها : « وجه القمر » سمي به لحسن وجهه (الجنداري : « تراجم الرجال المذكورة في شرح الازهار » ، ص ٣ ، القاهرة ١٣٣٢ هـ).

اليمن في دار الكتب المصرية ؛ ولم ينشر حتى الآن .

ومن الشرح الثاني ، أعني الذي علقه أحمد بن أبي هاشم المعروف بـ مانكديم ، توجد على الأقل نسختان هما :

أ — نسخة أحمد الثالث باستانبول ، وتتألف من ١٩٧ ورقة، وتاريخ كتابتها في سنة ٧٥٦ هـ ، وناسخها هو قاسم بن محمد بن أحمد بن علي ، وقد جاء في أولها : « كتاب شرح الأصول الخمسة لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد ، عُلّق عن السيد الإمام قوام الدين مانكديم أحمد ابن أحمد بن الحسين بن أبي هاشم الحسين ششديو » .

ب — نسخة من صنعاء ، مصورة بدار الكتب المصرية ضمن المخطوطات المصورة عن اليمن ، وأوراقها ١٥٣ ورقة . ومكتوب عليها ما يلي : « شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد ابادي المتوفى سنة ٤١٥ ، المؤلف السيد مانكديم وهو أحمد بن أبي هاشم الحسيني الرازي المعروف بـ ششديو ، المتوفى سنة ٤٢٥ » . وأصلها من مكتبة الامام عبد الله بن حمزة ، أحد أئمة الزيدية ، المتوفى سنة ٦١٤ .

وعن هاتين النسختين نشره د. عبد الكريم عثمان في القاهرة سنة ١٩٦٥ ، ولكنها نشرة حافلة بالتحريف والنقص والأخطاء الفاحشة ؛ ولا بد من إعادة نشر هذا الشرح بسرعة حتى لا تضيع الفائدة من هذا الكتاب البالغ الأهمية .

٢ — « المجموع من المحيط بالتكليف »

ويقع في أربعة أجزاء . وقد عثر حتى الآن على أربعة مخطوطات له هي:

أ — مخطوط تيمور في دار الكتب المصرية ، وهو أقدم المخطوطات، وتاريخه ١٨ رمضان سنة ٦٨٣ « بخط العبد الفقير الى الله العليّ القدير : علي بن عبد الله بن عطية النجراني » . ويشتمل على ٢٦٣ صفحة ،

ومسطرة الصفحة ٢٧ سطراً ؛ وفي السطر من ١٨ إلى ٢٠ كلمة . ويحوي الجزء الأول فقط .

ب ــ مخطــوط برلين ، الموجود في توبنجن حاليــاً (رقم ٥٢ في مجموعة جلازر ، وبرقم ٥١٤٩ في فهرس ألفرت) . وتاريخ نسخه ١٣ جمادى الثانية سنة ٦٩١ ، وناسخه هو محمد علي بن يوسف البطلمي بخط نسخي قديم . وتنقصه الصفحات العشر الأولى . ويشمل على ٢٢٠ ورقة ، ومسطرة الصفحة ٢١ سطراً ، ويحتوي السطر على ١٨ أو ١٩ كلمة . ويحوي الجزء الأول فقط .

جـ ــ مخطوط اليمن ، وقــد ورد على الصفحة الأولى منه : « هذا من كتب الوقف منقولاً من ظفار بأمر مولانا أمير المؤمنين المتوكل على الله حفظه الله وأحيا به معالم الدين ؛ وأمر بوضعه في المكتبة العامة الجامعة لكتب الوقف التي أمر بعمارتها بازاء الصومعة الشرقية بالجامع الكبير المقدس بمحروس مدينة صنعاء ، وحرر بتاريخه شهر ربيع الأول سنة ١٣٤٨ » .

وهذا المخطوط هو الوحيد الكامل ، الذي يحتوي على الأجزاء الأربعة .

أ ــ مخطوط مؤسسة كايتاني في أكاديمية لنشاي في روما ، برقم ٢٠ ، وقد وهبه إياها الاستاذ المرحوم اتوري روسّي . وتاريخ نسخه ٣ ربيــع الثاني سنة ٦٩١ . ويشتمل على الجزء الأول حتى « الكلام في التولد » ؛ وعدد أوراقه ١٦٩ ورقة ، ومسطرته ٢٥ ــ ٢٦ سطراً ، وكلمات السطر من ١٨ إلى ٢٠ كلمة .

وعلى أساس هذه المخطوطات الأربعة نشر منه الجزء الأول الأب جين يوسف هوبن اليسوعي الهولندي تحت عنوان : « كتــاب المجموع في المحيط بالتكليف » ، بيروت سنة ١٩٦٥ . ومع الأسف كان منهــج الناشر منهجاً فاسداً ، إذ أهمل الهمزات وقواعد الإملاء الحالية ــ ابتغاء أن « يحتفظ ــ فيما زعم ــ بصورتــه الأصلية وينشر كتابته الأصليــة

القديمة » ، وكأنه نقش قديم أثري وليس كتاباً للقراء ! وعلى مذهبه هذا كان عليه أن يكتفي بنشر صورة فوتوغرافية بالأوفست ، حتى يطابق الأصل المنسوخ تماماً ، ويوفر على نفسه كل عناء !! ثم هو إلى جانب ذلك لم يبذل أي جهد في قراءة النسخ ، ولا في وضع علامات الترقيم ، فجاءت نشرته حافلة بالأخطاء الشائنة المضحكة معاً مما يكشف عن قلة بضاعته من اللغة العربية ، فضلاً عن موضوع الكتاب . ومن العجب أنه في اختياره للقراءات بين المخطوطات كان يختار في الغالب ما هو محرف خطأ!

وفي نفس الوقت نشره الأستاذ عمر عزمي على أساس المخطوطة التيمورية ، نشرة جاءت ناقصة جداً ، مشحونة بالأغلاط والمناقص . فما أتعس حظ عبد الجبار مع هاتين النشرتين !

٣ — « المغني في اصول الدين »

يقع في عشرين جزءاً ؛ ولكن لم يعثر منه حتى الآن إلا على أربعة عشر جزءاً هي : ٤ — ٥ — ٦ — ٧ — ٨ — ٩ — ١١ — ١٢ — ١٣ — ١٤ — ١٥ — ١٦ — ١٧ — ٢٠ .

تلاميذه

يؤلف تلاميذ القاضي عبد الجبار الطبقة الثانية عشرة ، وهي الأخيرة من المعتزلة ، بحسب تقسيم أحمد بن يحيى المرتضى في كتابه « المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل » المعروف بـ « طبقات المعتزلة » . فمن أراد أن يحصيهم تفصيلاً فليرجع إلى ذلك الفصل (١١٦ — ١١٩ ، نشرة سوسنة ديفلد — ڤلزر ، بيروت سنة ١٩٦١) . ونقتصر هنا على ذكر أشهرهم :

١ ــ أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري وكان بغدادي المذهب ، واختلف إلى القاضي عبد الجبار ودرس عليه ، وصار من أصحابه . واليه انتهت الرئاسة بعد قاضي القضاة . انتقل إلى الريّ وتوفي فيها .

وله تصانيف جيدة منها :

أ ــ « ديوان الأصول » ــ وابتدأ فيــه بالجواهر والأعراض ، ثم بالتوحيد والعدل . واعترّض عليــه في ذلك ، فوضع نسخة أخرى ابتدأ فيها بالجليل من الكلام .

وكانت لـه حلقة في نيسابور ، قبل خروجـه إلى الريّ ، يجتمع بها المتكلمون .

ب ــ « المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » ــ منه نسخة في برلين برقم ٥٢٢٥ .

وقد نشر الفصل الأول منـه برَم Biram وترجمه إلى الألمانيــة ، بعنوان :

Die atomistische substanzlehre aus dem Buch der streitfragen. Berlin, 1902.

وهذا الفصل الأول هو « الكلام في الجوهر » .

وراجع :

Horten : Die Philosophie des Abu Raschid (um 1068), aus dem arabischen uebersetzt und erlaeutert, Bonn, 1910.

٢ ــ أبو محمد عبد الله بن سعيد اللبّاد .

أخذ عن القاضي ، وكان خليفته في الدرس ، ولـه كتب حسنة ، منها كتاب « النكت » ، وهو كتاب جيد .

٣ ــ الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي ، ولد في رجب سنة ٣٥٥ وتوفي سنة ٤٣٦ هـ .

أخو الشريف الرضي ، الشاعر المشهور ، وصاحب كتاب « الأمالي »

أو : « غرر الفوائد ودُرر القلائد[1] » .

وهو شيعي امامي ، ويميل إلى الإرجاء . أخذ عن قاضي القضاة عند انصرافه من الحج ؛ وعن النصيبيني والمرزباني . وصار نقيب العلويين في بغداد . راجع عنه : الثعالبي « تتمة اليتيمة » ج١ ص ٥٣ – ٥٦ ؛ الباخرزي « دمية القصر » ٧٥ ؛ الخطيب : « تاريخ بغداد » ج١١ ص ٤٠٢ وما يتلوها ؛ ابن حجر : « لسان الميزان » ج٤ ص ٢٢٣ وما يليها .

٤ – أبو القاسم البستّي ، اسماعيل بن أحمد . « أخذ عن القاضي . وله كتب جيدة . وكان جدلاً حاذقاً ، ويميل إلى مذهب الزيدية . وناظر الباقلاّني فقطعه ، لأن قاضي القضاة ترفَّع عن مكالمته » (« طبقات المعتزلة » ص ١١٧) .

٥ – أبو الحسين محمد بن علي البصري .

أخذ عن القاضي ، ودرس ببغداد . وكان جدلاً حاذقاً . وله مؤلفات عديدة :

أ – أشهرها : « المعتمد في أصول الفقه » .

وقد نشره حميد الله وحنفي ضمن مطبوعات « المعهد الفرنسي بدمشق » في جزئين .

ب – « تصفح الأدلّة » .

ج – « نقض الشافي في الامامة » .

د – « نقض المقنع في الغيبة » .

---

١ منه مخطوطات في برلين برقم ٢/٨٧٤٠ ، الاسكوريال ، الفهرس الثاني برقم ١٤٨٥ ، قلج علي في استانبول برقم ٧٨٧ ، مراد ملاّ باستانبول برقم ١٢٧٧ ، راغب باشا في استانبول برقم ٢/٧١١ ، فيض الله في استانبول برقم ١٦٧٨، دار الكتب المصرية، الفهرس القديم ج ٤ ، ٢٨٧ . طبع حجر في طهران ١٢٧٢ ، وفي القاهرة ١٣٢٥ هـ ، وآخرها ١٩٥٤ م في جزئين .

وكان أوفر أتباع أبي هاشم وقاضي القضاة حظاً من دراسة الفلسفة وعلوم الأوائل . ومن تلامذتـه محمود بن الملاحمي ، مصنّف « المعتمد الأكبر » . « وقد تابعهما خلق كثير من العلماء المتأخرين كالإمام يحيي بن حمزة وأكثر الإمامية . والفخر الرازي اعتمد رأيه في اللطيف وغيره » (ص ١١٩) .

٦ ــ أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه . « أخذ عن القاضي ، وله كتب مشهورة « كالمحيط في أصول الدين » و « التذكرة في لطيف الكلام » (ص ١١٩) .

وهو الذي جمع ــ كما ذكرنا ــ « المجموع في المحيط بالتكليف » للقاضي عبد الجبار ، إذ ورد في مخطوطاته : « وهو من جمع الشيـخ أبي محمد الحسن بن أحمد بن متويه . »

وتوفي ابن متويه في سنة ٤٦٩ هـ/١٠٧٦ م .

مذهب القاضي عبد الجبار

من حسن حظ القاضي عبد الجبار ــ دون سائر المعتزلة ــ أن مقداراً وافراً من مؤلفاته قد وصل الينا ، وعلى رأسها : « المغني » (في ١٤ مجلداً) ، و « شرح الأصول الخمسة » ، و « المجموع من المحيط بالتكليف » . ومن شأن هذا توفير مادة غزيرة لعرض آرائه .

وإذا كانت هذه مزية كبرى ، فإن لها وجهاً غير ملائم . ذلك أن ما ورد في هذه الكتب هو في الأغلب زبدة ما ذهب اليه كبار المعتزلة من واصل حتى الجبائيّين . ولا بد أنه أحاط بقدر وافر من انتاج أقطاب المعتزلة ، وكان ميسوراً لديه يرجع اليه ويأخذ منه ، وإن كان لا يشير

إلى ذلك إلا في الفرط ، ولا يكـاد يعنى بذكر مذاهب غير الجبـــائيين بالاسم ، وعند الرد يذكر أسماء معتزلة آخرين لهم آراء لا يراهـــا فيرد عليها ، ويضطر من أجل ذلك إلى ذكر أسمائهم .

ولهذا كان الباحث في حيرة شديدة وهو يعرض آراء القاضي عبد الجبار الخاصة ، التي انفرد بها دون سائر المعتزلة ، لأن تمييز ما له خاصة وما لغيره أمرٌ مستحيل في معظم الاحوال ، ولا سبيل الى اتخاذ معيار يعين على هذا التمييز ولا الى درجة محدودة . ولو اننا عرضنا ما ورد في كتبه من آراء غير منسوبة الى أحد على أنها آراء خاصة به كان هو ابن بجدتّها وسينّ بكرها لظلمنا سائر المعتزلة وبالغنا مبالغة فاحشة في تقدير منزلته . ولو كانت لدينا كتب أو حتى بعض كتب أقطاب المعتزلة لهان الخطب ، وأمكن تمييز ما له مما لهم . ولكن ما العمل ، ولم تبق لنـا غير كتبه هو وحده دون سائر أقطاب المعتزلة جميعاً ؟

لعل أسلم طريقة هي أن نعرض مـــا ورد في كتبه تلك من آراء لم يسندها الى قائل ولم نجدها منسوبة الى غيره فيما بين أيدينا من مصادر ، دون أن نقرر شيئاً عمن ابتكرها ، بل ندع أمر من تنسب اليـــه مشكلةً مفتوحة للبحث باستمرار .

وما دامت المادة عندنا وفيرة ، فسنسعى الى عرض مذهبه بطريقـــة منظّمة ومستقصاة .

الله

١ ـ براهين وجوده

معرفة الله في الدنيا لا تتم بالبديهة والضرورة ، بل باكتساب عقلي ، أي بالنظر . والدليل على ذلك أنها تتم على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، لذا فانه يجب ان تكون متولدة عن نظرنا . ويضاف الى ذلك انهـا تقع بحسب قصودنا ودواعينا ، فهي محتاجـة الينا ؛ ولا تقع إذن ضرورة . ودليل ثالث : هو أنه لو كان العلم ضرورياً لوجب أن يكون من يعدم هذا العلم معذوراً في ذلك لان ذلك ليس بارادته . « وهـذا يوجب في الكفار كلهم أن يكونوا معذورين في تركهم معرفة الله[١] » . ورابعاً : أنه لو كان العلم به ضرورياً لوجب أن لا يختلف العقلاء فيـه ، كما لم يختلفوا في سائر الضروريات من سواد الليل وبياض النهار . ومن المعلوم انهم مختلفون فيه : فمنهم من أثبت وجوده ومنهم من نفاه . وخامساً : لو كان العلم بالله ضرورياً لمـا أمكن نفيه عن النفس بشك أو شبهة . « والمعلوم خلافه . ولهذا فانك تجد كثيراً ممن برز في الاسلام واشتهر به قـد ارتدّ وكفر ونفى عن نفسه العلم بالله تعـالى ، كابن الراوندي

١ « شرح الاصول الخمسة » ص ٥٤ .

وأبي عيسى الورّاق » (الموضع نفسه) .

والله لا يعرف أيضاً بالمشاهدة . والا لشاهده الناس عِياناً .

إذن الله لا يعرف بالضرورة . ولا بالمشاهدة . فوجب أن نعرفه إذن بالنظر والاستدلال .

وقد قال البعض أنه يعرف بالتقليد ؛ فأجاب عن ذلك القاضي عبد الجبار وقال : « إن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة حتى يجعله كالقلادة في عنقه . وما هذا حاله لا يجوز ان يكون طريقاً للعلم ... والذي يدل على ذلك هو أن المقلّد لا يخلو :

١ — إما أن يقلد أرباب المذاهب جملةً ؛

٢ — أو لا يقلد واحداً منهم ، إذ لا معنى لتقليد بعضهم دون بعض ، لفقد المزية والاختصاص . لا يجوز أن يقلد أرباب المذاهب جملة ، لأنه يؤدي الى اجتماع الاعتقادات المتضادات . فلم يَبْقَ إلا أن لا يقلد واحداً منهم ، ويعتمد على النظر والاستدلال[1] » وهو المطلوب .

• • •

والعلم بالله أول الواجبات ، لأن سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن الا بعد معرفة الله . ذلك لأن سائر الواجبات تتأخر عن معرفة الله .

الاستدلال بالأجسام على وجود الله

ويرى القاضي أن الدلالة المعتمدة في إثبات وجود الله هي القائمة على الأجسام . وأول من استدلّ بها على وجود الله هو أبو الهذيل بن العلاّف . وتابعه عليها بقية الشيوخ .

---

١ الكتاب نفسه ، ص ٦١ .

وتحرير هذه الدلالة هو أن نقول :

« إن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها .

وما لم يخلُ من المحدث يتقدمه يجب أن يكون محدثاً مثله » (ص ٩٥).

وتقوم هذه الدلالة على أربع دعاوى :

١ ـ أن في الأجسام معاني هي الاجتماع ، والافتراق ، والحركة ، والسكون ؛

٢ ـ أن هذه المعاني محدثة ؛

٣ ـ أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها ؛

٤ ـ أنها إذا لم ينفك الجسمُ عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها .

وبعبارة أوضح : الأجسام لا تخلو من الحوادث ، التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون

وهذه الحوادث مُحْدَثة

والجسم لا ينفك عنها ولا يتقدمها

وما دام الجسم لا ينفك عنها (= لا يخلو منها) ولا يتقدمها فيجب أن يكون حادثاً مثلها . ويأخذ القاضي في إثبات صحة كل دعوى من هذه الدعاوى الأربع :

الدعوى الأولى : وهي اثبات الأكوان التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون .

ذلك أن الجسم حصل مجتمعاً في حالٍ وكان يجوز أن يبقى مفترقاً . فلا بد من أمر خصص كونه مجتمعاً ، وإلا لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من أن يحصل على وجه آخر .

وإذا قيل : لِمَ لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لذاته ، أو لما هو عليه في ذاته ، دون حاجة الى مخصص ؟ فالرد على ذلك أنه « لو كان كذلك لوجب أن يكون مجتمعاً أبداً ، ولا يكون مفترقاً أصلاً » . ولأنه

لو كان كذلك لوجب أن يكون كل جزء فيه مجتمعاً ، لأن صفة الذات ترجع الى الآحاد والأفراد دون الجُمَل . ولأنه لو كان كذلك ، لوجب إذا افترق أن يكون مفترقاً لذاته ، وأيضـاً فكان يؤدي إلى ان يكون مجتمعاً على قصدنا مفترقاً دفعةً واحدة – وذلك محـال . ولأنه لو كان كذلك لكان يجب ان لا يقف كونـه مجتمعاً – على قصدنا ودواعينا . والمعلوم خلافه . ولأنـه لو كان كذلك ، لوجب في الأجسام كلها أن تكون مجتمعة لأنها متماثلة ، والاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات » (ص ٩٩) .

ويستمر القاضي في تفنيد كل الاعتراضات التي يتصور أن تثار ضد هذه الدعوى ، وينتهي من هذا التفنيد الطويل المتشعب إلى اثبات الأكوان التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون .

الدعوى الثانية : وهي الكلام في حدوث الأعراض . والخلاف فيها مع أصحاب الكمون والظهور ، « فإنهم ذهبوا إلى قدم الاجتماع والافتراق، وقالوا : إن الاجتماع متى ظهر كَمَنَ الافتراق ، وإذا ظهر الافتراق كَمَنَ الاجتماع » (ص ١٠٤) .

والقاضي يستدل على دعواه الثانية هذه بقوله إن العرض يجوز عليه العدم ، بينما القديم لا يجوز أن يُعدَم . والعرض لا يجوز أن يكون قديماً ، فيجب أن يكون محدثاً ، لأنـه لا وسط بين هذين الوصفين : فاذا لم يكن على أحد الوصفين ، كان على الآخر لا محالة .

والعرض يجوز عليه العدم ، لأن « الجسم المجتمع إذا افترق فما كان فيه من الاجتماع لا يخلو :

١ – إما أن يكون باقياً فيه كما كان ؛

٢ – أو زائلاً عنه .

لا يجوز أن يكون باقياً فيه كما كان .

وإذا كان زائلاً فلا يخلو :

١ — إما أن يكون زائلاً بطريقة الانتقال ،

٢ — أو بطريقة العدم .

لا يجوز أن يكون زائلاً بطريقة الانتقال ، لأن الانتقال محال على الأعراض .

فلم يبق إلا أن يكون زائلاً بطريقة العدم » (ص ١٠٤ — ١٠٥) .

« وأما الدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم ، فهو أن القديم قديمٌ لنفسه . والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال . وهذه الدلالة مبنية على أصلين :

أحدهما : أن القديم قديمٌ لنفسه ؛

والثاني : أن الموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال . » (ص ١٠٧) .

ودليل آخر هو أن القديم باق ، والباقي لا ينتفي إلا بضدّ أو ما يجري مجرى الضد ؛ فيجب أن لا ينقضي القديمُ أصلاً ، لأنه لا ضدّ له ولا ما يجري مجرى الضد .

الدعوى الثالثة : وهي الكلام في أن الأجسام لا يجوز خلوّها من الأكوان التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون .

والخلاف فيها مع أصحاب الهيولى « وهم جماعة ذهبوا إلى أن الأعيان قديمة ، والتراكيب محدثة ؛ وعبروا عنها بعبارات هائلة نحو الاستقص ، والبسيط ، والطينة ، والعنصر ، والهيولي — الى غير ذلك .

والدليل على صحة ما نقوله في ذلك هو أن الجسم لو جاز خلوه عن هذه المعاني ، لجاز خلوه عنها الآن ، بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو » . مثل اللون فإنه وإن صحّ خلو الجسم منه لم يصحّ أن يخلو منه بعد وجوده فيه .

ودليل أيضاً آخر هو أن كل جسمين إمـا ان يكون بينهما مسافة ، أو لا يكون . فان كان بينهما مسألة كانا مفترقين ، وإن لم يكن كانا مجتمعين .

ودليل ثالث : ان الجسم لو خلا عن الاجتماع والافتراق لكان السائق الى تكوينه لا يخلو من أن يكون إما الاجتماع ، وإمـا الافتراق . فان قيل : السائق اليه الاجتماع ، قلنا : كيف يصح تجميع ما لم يكن مفترقاً من قبل ؟ وإن قيل : السائق اليه الافتراق ، قلنا : كيف يصح تفريق ما لم يكن مجتمعاً من قبل ؟

الدعوى الرابعة : والكلام فيهـا في أن الجسم إذا لم ينفك عن هذه الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون – وجـب أن يكون محدثاً مثلها .

والدليل على صحة هذه الدعوى « أن الجسم إذا لم يَخْلُ من هذه الحوادث ولم يتقدمها ، وجب أن يكون حظـه في الوجود كحظها ؛ وحظُّ هذه المعاني في الوجود أن تكون حادثة وكائنـة بعد أن لم تكن . فوجب في الجسم أن يكون محدثاً أيضاً وكائناً بعد أن لم يكن ، كالتوأمين إذا ولدا معاً وكان لأحدهما عشر سنين ، فإنه يجب أن يكون للآخر أيضاً عشر سنين » (ص ١١٣ – ١١٤) .

وبعد اثبات هذه الدعاوى الأربع أخذ القاضي في تفنيد الاعتراضات:

١ – وأولها أن يقال : إن الجسم وإن لم يخل من الحوادث ولم ينفك عنها يجوز أن يكون مُحْدَثاً مثلها ، « بأن يكون قد حدث فيه حادث، قبله حادث ، وقبل ذلك الحادث حادث ، الى ما لا أول له .

ويرد على هذا بـأن يقول : هذه مناقضة ظاهرة ، لأن الحـادث والمحدث سواء ، والمحدَث لا بد لـه من مُحْدِث وفاعل ؛ والفاعل المحدِث يجب أن يكون متقدماً على فعله ؛ ومـا تقدم غيره لا يجوز أن

يكون مما لا أول لوجوده .

أو بعبارة أخرى : « لو كان الجسم قديماً لوجب أن يكون متقدماً على هذه المعاني المحدثة ، لأن من حق القديم أن يكون متقدماً على ما ليس بقديم ، كما أن من حق ما وجد منذ يومين أن يكون متقدماً على ما وجد منذ يوم . وقد عرفنا أن الجسم لا يجوز أن يكون متقدماً على هذه المعاني . فوجب أن لا يكون قديماً . واذا لم يكن قديماً وجب أن يكون محدثاً ، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين ، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر ، لا محالة » (ص ١١٤ — ١١٥) .

حجج القائلين بقدم العالم

٢ — وثانيها حجج القائلين بقدم العالم ، ويذكر القاضي منها :

١ — لو كان العالم مُحْدَثاً لاحتاج الى مُحْدِث وفاعل . وفاعله ، إذا حَصَل فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً ، فلا بد من وجود معنى ، له صار فاعلاً . وذلك المعنى إذا كان محدثاً احتاج الى آخر ؛ والكلام في مُحْدِثه كالكلام فيه . فيتسلسل الى ما لا نهاية له . وهذا محال .

ويرد القاضي على هذه الحجة بأن يقول : « إن الفاعل ليس له ، بكونه فاعلاً ، حالٌ ، بل المرجع به الى أنه وجد من جهته ما كان قادراً عليه . وليس يجب اذا وجد من جهته ما كان قادراً عليه أن يكون هنالك معنى حتى يحتاج ذلك المعنى الى مُحْدِث ، ومُحْدِثه الى معنى آخر ، فيؤدي الى ما لا يتناهى . ألا ترى أن أحدنا في الشاهد يحصل فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً ، ولا يجب أن يكون هناك معنى ؟ كذلك في مسألتنا . » (ص ١١٥ — ١١٦) .

٢ — وحجة ثانية هي « انهم قالوا : لو كان العالم مُحْدَثاً لوجب

أن يكون له مُحْدِث وفاعل ، وفاعله لا بد من أن يفعله لداعٍ وغرض . وذلك الداعي لا يخلو : إما أن يكون داعي الحاجة ، أو داعي الحكمة . لا يجوز أن يكون داعي الحاجة ؛ فلم يَبْقَ الا أن يكون داعي الحكمة . وداعي الحكمة هو علمه بحسنه وانتفاع الغير بـه . وذلك ثابتٌ فيما لم يزل . فوجب وجود العالم فيما لم يزل . وهذه شبهة أوردها ابن زكريا المتطبب الرازي .

والجواب عنه : أن داعي الحكمة لا يوجب الفعْلَ ؛ ألا ترى أن الواحد منّا مع كونه عالماً بحسن الصدقة قد يتصدق في وقت ولا يتصدق في وقت ، ويتصدق في وقتٍ بدرهمٍ ولا يتصدق في وقتٍ بدرهم . فما ذكره جهلٌ » .

بهذا يرد القاضي عبد الجبار على حجة محمد بن زكريا الرازي ، وردّه ضعيف ، لأن المتصدق في الوقت دون الوقت أو بالقليل تارة والكثير أخرى إنما يفعل ذلك عن عجز عن فعل الأمثل وهو التصدق باستمرار وبالكثير دائماً ، وهو الأليق بالله ، خصوصاً والقاضي معتزلي ، والمعتزلة يقولون بأن الله يفعل الأصلح .

٣ — وحجة ثالثة « انهم قالوا : لو كان العالم محدثاً لاستحال وجوده فيما لم يزل ، فيجب أن يكون لاستحالته وجهٌ . ثم لا يخلو : إما أن يكون راجعاً إلى المقدور ، أو إلى القادر . لا يجوز أن يكون راجعاً الى المقدور وإلا استحال وجوده فيما لم يزل ؛ — ولا أن يكون راجعاً إلى القادر لهذا الوجه أيضاً . فيجب وجود العالم فيما لم يزل .

والأصل في الجواب عن ذلك أن هذا حُكْمٌ لا يُعَلَّل ، كما في غيره من المواضيع : نحو الحلول وغيره .

وبعدُ ، فلِمَ لا يجوز أن يكون لأمرٍ يرجع الى المقدور ؟ فانه لو وُجد الجسم ، فحينما لم يزل انقلب جنسه وصار المحدث قديماً . وذلك

محال . أو : لِمَ لا يجوز أن يكون لأمر يرجع إلى القـادر ؟ لو وجِد الجسم فيما لم يزل ، قدح في كونه قادراً ، لأن من حق القادر أن يكون متقدماً على فعله . ولو كان العالم موجوداً فيما لم يزل ، لم يصحّ هذا . » (ص ١١٦ – ١١٧) .

٤ – والحجة الرابعة « انهم قالوا : لو كان العالم مُحْدَثاً ، لوجب أن يكون القديم تعالى غير عـالم بوجوده فيما لم يزل ، ثم حصل عالمـاً بوجوده بعد أن لم يكن عالماً . وهذا يوجب أن يكون قد تغير حاله .

والأصل في الجواب عنه أن العلم بالشيء أنه سيوجد: علمٌ بوجوده اذا وُجِد . » (ص ١١٧) .

وهذا الرد فيه مغالطة ظاهرة ، لأن علم الله بالشيء أنه سيوجد يتعلق – ضرورةً – بمعلوم موجود ، لا بمعدوم . وما دام لم يوجد بعدُ فهو معدوم . فلا يصحّ إذن أن يقال إن العلم بالشيء أنه سيوجد هو عِلْمٌ بوجوده اذا وجد .

تلك هي الحجج الأربع التي أوردها ثم فندها القاضي عبد الجبار فيما يتعلق بقدم العالم .

وبهذا خيل له أنه أثبت أن العالم ليس قديماً ، وأن الأجسام محدثة .

وما دامت « الأجسام محدثة فلا بد لها من محدث وفاعل ، وفاعلها ليس الا الله تعالى » (ص ١١٨) .

ويبرهن على الشطر الأول بما تدل عليه تصرفاتنا في الشاهد فانها محتاجة الينا ومتعلقة بنا ، تحتاج الينا لحدوثها . « فكل ما شاركها في الحدَث وجب أن يشاركها في الاحتياج الى مُحْدِث وفاعل . والأجسام قد شاركتها في الحدوث . فيجب احتياجها الى محدث وفاعل . »

ويأخذ على عادته في سرد الاعتراضات والرد عليهـا . ثم ينتقل الى الشطر الثـاني وهو الكلام في أن فاعلها ليس الا الله ، فيقسّم تقسيماتـه

العقلية ويقول : لا يخلو : إما أن تكون قد أحدثت نفسها ، أو أحدثها غيرهـــا .

« لا يجوز أن تكون قد أحدثت نفسها لأن من حق القادر على الشيء أن يكون متقدما على فعله . فلو كان الجسم هو الذي أحدث نفسه لزم أن يكون قادراً وهو معدوم ... والمعدوم لا يجوز أن يكون قادراً ...

وإن أحدثها غيرها فلا يخلو : إما أن تكون من فعل أمثالنا من القادرين بالقدرة ، أو من فعل فاعلٍ مخالف لنـــا . لا يجوز أن تكون من فعل أمثالنا من القادرين بالقدرة ، لأنه لو كان كذلك لصحّ منا أيضا فعلُ الجسم ، وهذا يوجب أن يصحّ من الواحد منّا أن يخلق لنفسه مـا شاء من الأموال والبنين . والمعلومُ خلافه » (ص ١١٩) .

« فإن قيل : لِمَ لا يجوز أن يكون الجسم قد حدث بالطبع ؟

قلنا : لأن الطبع غير معقول . ثم إنّا نقول لهم : وما تعنون بالطبع ؟ أتريدون به الفاعل المختار ، أم تريدون به معنى موجبا ؟ فإذا أردتم به الفاعل المختار فهو الذي نقوله . وإن أردتم به المعنى الموجب ، فلا يخلو : إما أن يكون معدومـــا ، أو موجوداً . ولا يجوز أن يكون معدوما لأن المعدوم لا حظّ له في الإيجاب . وإذا كان موجوداً فلا يخلو : إما أن يكون قديما ، أو محدثا . لا يجوز أن يكون محدثا لأنـــه يحتاج إلى طبع آخر ، والكلام في ذلك الطبع كالكلام فيه ، فيتسلسل لما لا يتناهى ، وذلك محال . ولا يجوز أن يكون قديما ، لأنه لو كان كذلك للزم قدم العالم ، لأن حق المعلول أن لا يتراخى عن العلّة . وقد بينا أن العـــالم لا يجوز أن يكون قديما ...

فإن قيل : أين أنتم عن القائلين بالنفس والعقل ، وعمن يقول بإثبات علّة كنى بها عن الباري ؟ وكذلك فأين أنتم عن أصحاب النجوم الذين أضافوا هذه الحوادث الى تأثيرات الكواكب ؟

والأصل في الجواب عن ذلك أن القول بالنفس والعقل والعلّة إشارة الى ما لا يعقل ، لان العقل في الشاهد يدل على فاعل مختار حتى صار كالحقيقة فيه ، فلا يتغيّر شاهداً وغائبا . ولو أنهم أرادوا بذلك – الفاعل المختار ، فلا مُشاحّة بيننا وبينهم إلا في العبارة : والمرجع فيهما الى أرباب اللسان وأهل اللغة ، ومعلومٌ أنهم لا يسمّون الفاعل نفسا ولا عقلاً ولا علة .

وأما أصحاب النجوم – الذين أضافوا هذه الحوادث إلى تأثيرات الكواكب – فقد أبعدوا . وذلك لان هذه النجوم ليست بأحياء فضلاً عن أن تكون قادرة ، والفاعل المختار لا بد من أن يكون حياً قادراً . يبين ما ذكرناه ويوضحه أن الشمس على ما هي عليه من الحرارة لا يصح أن تكون حيّة ، لان الحياة تحتاج الى بنية مخصوصة هي اللحمية والدمية ، وهي مفقودة فيها . وبعدُ ، فلو كانت الشمس قادرة ، لوجب وقوع الاختلاف في تصرفاتها فتطلع تارةً من الشرق ، وتارةً من الغرب . ومعلومٌ أنه لا اختلاف في حركاتها ، بل هي على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة . على أنّا نعلم من وحي النبي – صلعم – ومن دين الامة ضرورةً أنها مسخرة مُدبّرة غير حية ولا قادرة . ففسد ما قالوه . »
(ص ١٢٠ – ١٢١) .

ولا نرى في هذه الآراء أثراً للفارابي ، لا سلباً ولا إيجابا ، ولا يذكرهُ بالاسم . وحتى إشارته الى « القائلين بالنفس والعقل » والى « من يقول باثبات علة كنى بها عن الباري » – لا يمكن أن تنصرف الى الفارابي ، بل تصلح أن تشير الى مذهب اخوان الصفا ومذاهب الإسماعيلية بطريقة عامة مبهمة .

ويبدو من سائر مؤلفات القاضي عبد الجبار الباقية لدينا أنه لا يشير الى الفارابي اطلاقاً ، ولا يشير الى فلاسفة الاسلام الا بعبارات غامضة

لا يمكن تحديد انطباقها على فيلسوف بالذات ، اللهم الا محمد بن زكريا الرازي . ويظهر أنه كان قليل البضاعة جداً من الفلسفة ، فحتّى حجج الكندي في بداية العالم وعدم لا نهائيته لا يظهر لها أي أثر لديه ، مع أنها كانت تفيده فيما ذهب اليه . كل هذا بالرغم من أنه عاش في فترة زاخرة جداً بالأفكار الفلسفية في العالم الاسلامي ، وفي بيئة الصاحب بن عباد ومدينة الريّ ، حيث انتشرت علوم الفلسفة .

صفات الله

يقسم القاضي صفات الله إلى : صفات يختص بها على وجه لا يشاركه فيه غيره ، مثل كونه قديراً وغنياً ، والى صفات يشاركه غيره في نفسها ، ويخالفه في كيفية استحقاقه لها ، نحو كونه قادراً ، عالماً ، حيا ، موجوداً ؛ والى صفات يشاركه فيها غيره في نفس الصفة وفي جهة الاستحقاق ، نحو كونه مدركا ومريداً وكارها ، فان الله مدرك لكونه حيا بشرط وجود المدرك ، كذلك الواحد منا . وكذلك هو مريد وكاره بالإرادة والكراهية ، وكذلك الواحد منا ، الا أن ثمّ فرقاً هو أن القديم تعالى حيّ لذاته فلا يحتاج الى حاسة ، ومريد وكاره بارادة وكراهة موجودتين لا في محل، بينما الواحد منا مريد وكاره لمعنيين محدثين في قلبه[1] .

١ ـ الله قادر

وأول ما يعرف استدلالاً من صفات الله انما هو كونه قادراً ، وما

---

١ « شرح الاصول الخمسة » ص ١٣٠ ـ ١٣١ .

عداه من الصفات يترتب عليه. لان الدلالة التي دلت على أنه هو المحدث للعالم ، دلت على كونه قادراً من غير واسطة . وليست الحال كذلك في سائر الصفات ، لاننا نحتاج فيها الى واسطة أو واسطتين أو وسائط .

فالدليل على القدرة صفةً لله انه صحّ منه الفعل ، وصحة الفعل تدل على كونه قادراً .

والله قادر فيما لا يزال لانه يستحق هذه الصفة لنفسه « والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الاحوال . » (ص ١٥٥) .

والغريب أن يقرر القاضي هذه القضية مع إنكاره قدم العالم بقدم القادر الصانع !

٢ – الله عالم

الله عالم لانه صحّ منه الفعل المحكم ، وصحة الفعل المحكم دليلٌ على كونه عالماً . والفعل المحكم هو كل فعل واقع من فاعل على وجه لا يتأتى من سائر القادرين ، وفي الاكثر انما يظهر ذلك في التأليف ، بأن يقع بعض الافعال إثر بعض .

« وهذه الدلالة مبنية على أصلين :

أحدهما : أنه تعالى قد صحّ منه الفعل المحكم ؛

والثاني : أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً .

أما الذي يدل على أنه تعالى قد صحّ منه الفعل المحكم فهو خلقه للحيوانات مع ما فيها من العجائب وإدارته للأفلاك وتركيب بعضها على بعض ، وتسخيره الرياح ، وتقديره الشتاء والصيف ...

وأما الذي يدل على ان صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالما فهو أنا وجدنا في الشاهد قادرين : أحدهما قد صح منه الفعل المحكم كالكاتب ،

والآخر تعذر عليه كالأمي . فمن صحّ منه ذلك فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور ، وليس ذلك الأمر الا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه عالماً ، لأن الذي يشتبه الحال فيه ليس الا كونه ظاناً ومعتقداً ، وذلك مما لا تأثير له في إحكام الفعل . ألا ترى أن أحدنا في أول ما يمارس الكتابة ويتعلمها قد يظنها ويعتقدها ، ثم لا يتأتى منه إيقاعها على هذا الوجه المخصوص . فصحّ بهذا أن يكون صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً في الشاهد . وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب ، لأن طرق الدلالة لا تختلف غائباً وشاهداً » (« شرح الأصول الخمسة » ص ١٥٦ — ١٥٧) .

وهنا قد يعترّض بأن في أفعال الله ما لا يظهر فيه الإحكام والاتساق ، مثل كثير من الصور القبيحة الناقصة .

والرد على هذا أن يقال : إن ما ليس بمحكم من الأفعال قد يوجد من العالِم ، كما قد يوجد ممن ليس بعالم . وليس يجب اذا وجد في أفعال الله ما لا يظهر فيه الإحكام والاتساق أن يدل على أنه ليس بعالم ، وانما يدل على كونه قادراً فقط .

« فإن قيل : إذا كان الله قادراً على أن يخلق هذه الصور في غاية الحسن والتمام ، فما الوجه في خلقها ناقصة قبيحة ؟

قلنا : الغرض حِكمي (أي لحكمةٍ) .

فان قيل : وما ذلك الغرض ؟

قلنا : ليكون لطفاً لنا في أداء الواجبات . يبين ذلك ويوضحه أن الله تعالى اذا خلقنا وأنعم علينا بضروب النعم وكلفنا الشكر عليها ، فلا بد من أن يفعل بنا ما نكون عنده أقرب الى أداء الشكر عليها . فقد خلق هذه الصور غير تامة ليدعونا الى الشكر على النعم ، إذ المعلوم أن أحدنا اذا رأى صورة ناقصة قبيحة فانه يكون عند ذلك أقرب إلى أداء الشكر

الواجب على تحسين صورته وإتمام خلقه » (ص ١٥٨ - ١٥٩) .

ومعنى هذا أن السبب في ايجاد الله للصور القبيحة هو أن تكون هذه منبهة ذوي الصور الحسنة للشكر على ما أنعم الله عليهم !

وهو تعليل واهٍ ،غير جدير بمن يرى أن على الله فعل الأصلح.والا فمعناه أن الله خلق المرضَ ليشكره الصحيح على صحته ، وخلق القبح ليشكره الحَيِّر على الحَيْر ، وخلق الفقر ليشكره الغنيُّ على الغِنَى ! ومن الواضح أنه لا يمكن أن يكون الطريق إلى فعلٍ حسنٍ أمراً قبيحاً .

٣ - الله حيّ

لما ثبت أن الله عالم قادر ، وجب أن يكون حياً .

والدلالة هنا مبنية على أصلين :

الأول : أن الله عالم قادر ؛

الثاني : أن العالم القادر لا يكون إلا حيا .

والأصل الأول سبق البرهان عليه . « أما الثاني فهو أنّـا نرى في الشاهد ذاتين : أحدهما صحّ أن يقدر ويعلم كالواحد منـا ؛ والآخر لا يصح أن يقدر ويعلم كالجماد . فمن صحّ (له) ذلك فـارق من لا يصح (له ذلك) من الأمور ، وليس ذلك الأمر الا صفة ترجع الى الجملة وهي كونه حيا . فاذا ثبت هذا في الشاهد ، ثبت في الغائب ، لأن طرق الدلالة لا تختلف شاهداً وغائبا » (ص ١٦١) .

٤ - الله موجود

واثبات هذه الصفة مثل إثبات صفة الحياة بأن يقال إنه عالم قادر ، والعالم القادر لا يكون الا موجوداً .

والموجود هو المختص بصفة تظهر عندها الصفات والأحكام .

وكان أبو عبد الله الحسين بن علي البصري يعرّف الموجود بأنــه : الكائن الثابت . وبهذا أيضا كان يقول المعتزلــة البغداديون . ويعترض القاضي على هذا التعريف لأن قولنا : « موجود » — أظهر منه ، ومن حق الحدّ أن يكون أظهر من المحدود . ثم إن في هذا التعريف تكراراً، لأن الكائن هو الثــابت ، والثابت هو الكائن . ويلاحظ ثالثــا « أن الكائن إنما يستعمل في الجوهر الذي حصل في حيّز ، فكيف يصح تحديد الموجود به » (ص ١٧٦) .

٥ — الله قديم

القديم — كما قلنا من قبل — هو في اصطلاح المتكلمين : ما لا أول لوجوده ، والله هو الموجود الذي لا أول لوجوده ، ولهذا وصف بأنه قديم .

والدليل على ذلك أنه « لو لم يكن قديما لكان محدثا ، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين ، فاذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة .» فلو كان القديم تعالى مُحْدَثا لاحتاج إلى مُحْدِث ، وذلك المحدث إمــا أن يكون قديماً أو محدثا . فإن كان محدَثا كان الكلام في محدِثه كالكلام فيه . فاما أن يُنْتَهَى إلى صانعٍ قديم على ما نقوله،أو يتسلسل إلى ما لا نهاية ولا انقطاع من المحدثين ومحدثي المحدثين . وذلك يوجب أن لا يصح وجود شيء من هذه الحوادث . وقد عُرِف خلافُه .

فإن قيل : ومن أين ذلك ؟

قلنا : لأن ما وقف وجوده على وجود ما لا انقطاع له ولا تناهِيَ — لم يصح وجوده ، ويقتضي ما ذكرناه من استحالة حدوث شيء من هذه الحوادث . ألا ترى أن أحدنا لو قال : لا آكل هذه التفاحة ما لم آكل تفاحات لا تتناهى ، لم يصح أكله لهذه التفاحة قط ، لمّــا وقف

ذلك على وجود ما لا يتناهى . كذلك لو قال إني لا أدخل هذه الدار حتى أدخل دوراً لا تتناهى ، فانه لا يدخلها البتة لما ذكرناه . فلما وجدت هذه الحوادث صح انها مستندة إلى صانع قديم تنتهي اليه الحوادث» (ص ١٨١ – ١٨٢) .

كيفية استحقاق الله لهذه الصفات

ذكرنا من قبل في مواضع عدة الخلاف في هذه المسألة . وحسبنا هنا أن نذكر أن القاضي عبد الجبار أخذ بمذهب أبي علي الجبائي وهو أن الله تعالى يستحق الصفات الأربع التي هي كونه : قادراً ، عالماً ، حياً ، موجوداً – يستحقها لذاته . وكان ابنه أبو هاشم يقول إنه يستحقها لما هو عليه في ذاته . وكان أبو الهذيل يقول إنه تعالى عالم بعلم هو هو « وأراد به ما ذكره الشيخ أبو علي ، إلا انه لم تتلخص له العبارة[1] » .

ويفند القاضي رأي الأشعري الذي « أطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة ، لوقاحته وقلة مبالاته بالاسلام والمسلمين » (الموضع نفسه) – فيقول « إنه تعالى لو كان يستحق هذه الصفات لمعان قديمة – وقد ثبت أن القديم إنما يخالف مخالفه بكونه قديماً ، وثبت أن الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق بها تقع المماثلة عند الاتفاق ، وذلك يوجب أن تكون هذه المعاني مِثْلاً لله تعالى ، حتى إذا كان القديم تعالى عالماً لذاته ، قادراً لذاته – وجب في هذه المعاني مثله ، ولوجب أن يكون الله تعالى مثلاً لهذه المعاني – تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ،

---

[1] « شرح الاصول الخمسة » ، ص ١٨٣ .

لأن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر الصفات ؛ بل كان يجب أن يكون كل واحد مثلاً لصاحبه ، وكان يلزمهم العلم بصفة الحياة والقدرة وغيرها ، حتى يقع الاستغناء بواحدة منها عن سائرها » (ص ١٩٥ — ١٩٦) .

ويبين القاضي الاصول التي يقوم عليها هذا البرهان ، ويبرهن عليها، ويرد على ما يرد عليها من إلزامات .

وجملة القول أنه « لو كان الله حياً بحياة ، والحياة لا يصح الادراك بها إلا بعد استعمال محلها في الادراك ضرباً من الاستعمال ، لوجب أن يكون القديم تعالى جسماً . وذلك محال . وكذلك الكلام في القدرة ، لأن القدرة لا يصح الفعل بها الا بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه ضرباً من الاستعمال ، فيجب أن يكون الله تعالى جسماً ومحلاً للأعراض . وذلك لا يجوز » (ص ٢٠٠ — ٢٠١) .

ما يجب نفيه عن الله من الصفات

أ — الله لا يجوز ان يكون جسماً

ويتحدث القاضي عبد الجبار عما يجب نفيه عن الله من الصفات ؛ وأول ذلك أنه **لا يجوز ان يكون جسماً** . ويعرف الجسم بأنه « ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً ، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء : بأن يحصل جزآن في قبالة الناظر ويسمى طولاً وخطاً ، ويحصل جزآن آخران عن يمينه ويساره منضمان اليهما ، فيحصل العرض ويسمى سطحاً أو صفحة . ثم يحصل فوقها أربعة أجزاء مثلها

فيحصل العمق . وتسمى الثمانية أجزاء المركبة على هذا الوجه جسماً . »
(ص ٢١٧) .

والدليل على أن الله لا يمكن أن يكون جسماً هو أنه لو كان الله جسماً لكان محدثا . وقد أثبتنا أن الله قديم . فلا يمكن أن يكون جسماً . ذلك أن الاجسام كلها يستحيل انفكاكها من الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون . وما لم ينفك من الحوادث يجب أن يكون حادثا لا محالة .

وللمخالف في هذا الباب شُبَهٌ من جهة العقل ، واخرى من جهة السمع.
أما الشبه التي من جهة العقل فهي :

١ ـ قالوا أولاً : قد ثبت أنه تعالى قادر ، والعالم القادر لا يكون الا جسماً ، دليله الشاهد . ويرد على هذه الشبهة فيقول : « إن الواحد منا إذا كان عالما قادراً فيجب أن يكون جسماً ، لعلة ، وتلك العلة مفقودة في حق القديم تعالى ، وهو أن أحدنا عالم بعلم وقادر بقدرة ، والعلم والقدرة يحتاجان في الوجود إلى محل مبني ببنية مخصوصة . والمحل المبني على هذا الوجه لا بد من أن يكون جسماً . وليس كذلك القديم تعالى ، لأنه عالِمٌ لذاته ، قادرٌ لذاته ؛ فلا يجب إذا كان عالما قادراً أن يكون جسماً » (ص ٢٢٥) .

٢ ـ وقالوا أيضا : « المعقول إما الجسم ، وإما العَرَض . والقديم تعالى يستحيل أن يكون عَرَضاً . فيجب أن يكون جسماً » .
ويرد على هذه الشبهة فيقول : « ما تعنون بالمعقول ؟ إن أردتم المعلوم فيه وقع النزاع . وهلا جاز أن يكون هاهنا ذاتٌ معلومٌ مخالف للأجسام والأعراض ، وهو القديم تعالى ؟ وإن أردتم به ما يمكن اعتقاده ، فهو نفس التنازع فيه أيضا . وهلا جاز أن يكون هاهنا ذاتٌ يمكن اعتقاده ولا يكون جسماً ولا عرضا ، وهو الله تعالى ؟ » (ص ٢٢٥) .

وأما الشبه التي من جهة السمع فكثيرة :

١ — منها قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » (سورة طه آية ٥) قالوا : الاستواء هو القيام والانتصاب ، وهاتان من صفات الأجسام ، فيجب أن يكون الله جسماً .

والرد على هذا أن يقال إن الاستواء هنا بمعنى الاستيلاء والغلبة ، وذلك مشهور في اللغة ، قال الشاعر :

فلما علونا واستوينا عليهم تركناهُمُ صَرعى لنَسرٍ وكاسر

وقال آخر :

قد استوى بشرٌ على العراق من غير سيفٍ ودمٍ مُهْراق
فالحمد للمهيمن الخلاّق

ويمكن أن يقال أيضاً إن العرش هنا بمعنى المُلك ، وذلك ظاهر في اللغة إذ يقال : ثُلَّ عرش بني فلان ، أي زال ملكهم . وقال الشاعر :

إذا ما بنو مروان ثُلَّتْ عروشهم وأوْدَتْ كما أوْدَتْ إيادٌ وحِمْيَرُ

٢ — ومنها قوله تعالى : « ولتصنع على عيني » (سورة طه آية ٣٩) قالوا : أثبت لنفسه العين ، وذو العين لا يكون الا جسماً .

والجواب على ذلك أن المراد به : لتقع الصنعة على علمي . إذ العين تورد بمعنى العلم ، يقال : جرى هذا بعيني ، أي : جرى بعلمي .

٣ — وتعلقوا بقوله تعالى : « كل شيء هالكٌ إلا وجهه » (سورة القصص آية ٨٨) قالوا : فأثبت لنفسه الوجه ، وذو الوجه لا يكون إلا جسماً .

والجواب عن هذا أن المراد به هو : كل شيء هالكٌ إلا ذاته ، أي نفسه . والوجه بمعنى : الذات — مشهورٌ في اللغة ؛ يقال : وجه هذا الثوب جيد ، أي ذاته جيدة .

٤ ـ وتعلقوا بقوله تعالى : « لِما خَلَقْتُ بيديَّ استَكْبَرْتَ » (سورة ص آية ٧٥) قالوا : فأثبتَ لنفسه اليدين ؛ وهـذا يدل على كونه جسماً .

والجواب عنه أن اليدين هاهنا بمعنى القوة ، وذلك ظاهر في اللغة ، يقال : ما لي على هذا الأمر يد ، أي قوة . وهذا مستعمل في اللغة ، قال الشاعر :

فقالا شفاك الله ! والله ما بنا لما حملت منك الضلوع يدان

٥ ـ وتعلقوا بقوله تعالى : « بل يداه مبسوطتان » (سورة المائدة ٦٤) قالوا : فأثبت لنفسه اليد ، وذو اليد لا يكون إلا جسماً .

والجواب عن ذلك ان اليد هاهنا بمعنى النعمة وهو ظاهر كثيراً في اللغة.

٦ ـ وبقوله تعالى : « يا حسرتا على ما فَرَّطْتُ في جَنْبِ الله » (سورة الزمر آية ٥٦) قالوا : وذو الجنب لا يكون إلا جسماً .

والجواب عنه أن الجنب معناه هنا : الطاعة ، وذلك مشهور في اللغة، يقال : اكتسبت هذه الحال في جنب فلان ، أي في طاعته وخدمته .

٧ ـ وبقوله تعالى : « والسموات مطويّات بيمينه » (سورة الزمر آية ٦٧) قالوا : وذو اليمين لا يكون إلا جسماً .

والجواب أن اليمين هنا بمعنى القوة ، وهذا ظاهر في اللغه ، قـال الشاعر :

رأيت عَرَابةَ الأوسيّ يسمو إلى العليـاء منقطـع القرين
إذا ما رايـة رفعت لمجدٍ تلقاهـا عرابـة باليمين

٨ ـ وتعلقوا بقوله تعالى : « وجاء ربك » (سورة الفجر آية ٢٢ قالوا : فالله وصف نفسه بالمجيء ، والمجيء لا يُتصوَّر إلا من الأجسام

والجواب عن ذلك أن الله ذكر نفسه وأراد غيره جرياً على عادتهم في حذف المضاف وإقامة المضاف اليه مقامه ، كما قال تعالى : « واسأل القرية » (سورة يوسف آية ٨٢) يعني : أهل القرية .

ب – الله لا يجوز ان يكون عَرَضاً

كذلك لا يجوز أن يكون الله عَرَضاً . والعرض في الاصطلاح هو ما يَعْرِض في الوجود ، ولا يجب لُبْثُه كلُبث الجواهر والأجسام .

لأنه لو كان الله عرضاً «لكان لا يخلو : إما أن يكون شبيها بالأعراض جملةً ، وذلك يقتضي كونه على صفات متضادة – وذلك محال، أو يكون شبيهاً ببعضها دون بعض – وذلك يقتضي أن يكون القديم تعالى محدثاً مثلها ، أو هي قديمة مثل الله تعالى . وكلا القولين فاسد ، لأنّا قد بيّنا قِدَم القديم وحدوث الأعراض .

« وإن شئت قلت : الأعراض على ضربين : باق ، وغير باق . ولا يجوز أن يكون القديم تعالى من قبيل ما لا يبقى لما قد مرّ من قبل، ولا أن يكون من قبيل ما يبقى لأنه ما من شيء منها إلا وهو مختص بحكم، وذلك الحكم مستحيل على الله تعالى » (ص ٢٣١) .

وبالجملة ، الأعراض حادثة ، والله قديم ، فلا يمكن ان يكون الله عَرَضاً .

ج – لا يجوز رؤية الله

كان الأشعرية يقولون « إن الله تعالى يكون مرئياً للمؤمنين في الآخرة. وقالوا بجواز رؤيته في كل حال ولكل حيّ من طريق العقل ، ووجوب رؤيته للمؤمنين خاصة في الآخرة من طريق الخبر . وهذا خلاف قول من أحال رؤيته من القدرية (= المعتزلة) والجهمية ، وخلافُ قولِ مَن زعم أنه يرى في الآخرة بحاسّة سادسة كما ذهب إليه ضرار بن عمرو ، وخلاف قول من زعم أن الكفرة أيضاً يرونه كما قال ابن سالم البصري[1] » ،

---

١ عبدالقاهر البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص ٢٠٢ ، القاهرة ١٩٤٨ .

رئيس السالمية ، وهي فرقة من المشبّهة .

وقد اجمعت المعتزلة على ان الله لا يرى بالأبصار ؛ ثم اختلفوا هل يرى بالقلوب :

« فقال أبو الهذيل وأكثر المعتزلة : إن الله يُرَى بقلوبنا ، بمعنى أنّا نعلمه بها . وانكر ذلك الفُوطي وعبّاد (بن سليمان) .

وقالت المعتزلة والخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الزيدية : إن الله لا يُرَى بالأبصار في الدنيا والآخرة ، ولا يجوز ذلك عليه[1]. »

وقد استدل القاضي على صحة رأي المعتزلة — بالعقل والسمع معاً .

الاستدلال بالسمع :

بدأ بأن استشهد بالآية : « لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الابصار ، وهو اللطيف الخبير » (سورة الأنعام ، آية ١٠٣) وقال : « وجه الدلالة في الآية هو ما قد ثبت من أن الإدراك إذا قُرِن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية ؛ وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر ، ونجد في ذلك تمدحاً راجعاً الى ذاته . وما كان في نفيه تمدح راجع الى ذاته كان إثباته نقصاً ، والنقائص غير جائزة على الله تعالى في حالٍ من الأحوال.

فإن قيل : ولِمَ قلتم إن الادراك إذا اقترن بالبصر لم يحتمل إلا الرؤية؟

قلنا : لأن الرائي ليس بكونه رائياً حاله زائدة على كونه مدركاً ، لأنه لو كان أمراً زائداً عليه لصحّ انفصال أحدهما عن الآخر ، إذ لا علاقة بينهما من وجهٍ معقول . والمعلوم خلافه » . (« شرح الاصول الخمسة » ص ٢٣٣ — ٢٣٤) .

ووجه التمدح هنا هو كون الله رائياً دون ان يُرى .

ويستدل القائلون برؤية الله — بالآية : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » (سورة القيامة آية ٢٣) .

---

[1] الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ، ج ١ ص ٢٦٥ . القاهرة ١٩٥٠ .

ويرد القاضي على استدلالهم بهذه الآية فيسألهم : « ما وجه الاستدلال بالآية ؟ فإن قالوا : إنه تعالى بيّن ان الوجوه يوم القيامة تنظر اليه ، والنظر هو بمعنى الرؤية – قلنا : لسنا نُسلّم أن النظر بمعنى الرؤية ؛ فما دليلكم عليه ؟ – فلا يجدون الى ذلك سبيلاً .

ثم يقال لهم : كيف يُعْلَم أن يكون النظر بمعنى الرؤية ، ومعلوم أنهم يقولون : نظرت الى الهلال فلم أره . فلو كان أحدهما هو الآخر لتناقض الكلام ونَزَّل منزلة قول القائل : رأيتُ الهلال وما رأيت ، وهذا تناقض فاسد .

وبعدُ ، فانهم يجعلون الرؤية غاية للنظر ، فيقولون : نظرتُ حتى رأيت . فلو كان أحدهما هو الآخر لكان أحدهما بمنزلة أن يجعل الشيء غايةً لنفسه . وذلك لا يجوز . ولذلك لا يصحّ أن يقال : رأيت حتى رأيت .

وبعدُ ، فانهم يعقبون النظر بالرؤية فيقولون : نظرت فرأيت . فلو كان أحدهما هو الآخر ، لكان في ذلك تعقيب الشيء بنفسه ، وينزل منزلة قولك : رأيت فرأيت . وهذا لا يستقيم .

وبعدُ ، فانهم ينوّعون النظر فيقولون : نظرتُ نظر راضٍ ، ونظرت نظر غضبان ، ونظرت نظر شزر . وعلى هذا قال الشاعر :

نظروا إليك بأعين مزورّة نظر التيوس إلى شِفار الجازر[1]

وقال آخر :

تخبّرني العينان ما الصدر كاتم وما جَنّ[2] بالبغضاء والنظر الشزر

---

١ شفار : جمع شفرة : نصل ، سكين .

٢ جنّ : ستر .

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى : « وتراهم ينظرون إليك وهم لا يُبْصِرون » (الأعراف ١٩٨) ـ أثبت النظر ونفى الرؤية . فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لتناقض الكلام ، ونزل منزلة قول القائل : يرونك ولا يرونك . وهذا خُلفٌ من الكلام .

فان قيل : إن ذلك مجاز لأنه ورد في شأن الأصنام ، قلنا : إنه وإن كان كذلك ، إلا أن المجاز كالحقيقة في أنه لا يصح التناقض فيه .

وحاصل هذه الجملة أن النظر من الرؤية بمعنى الإصغاء من السماع ، والذوق من إدراك الطعم ، والشمّ من إدراك الرائحة ...

فإن قيل : النظر المذكور في الآية إذا لم يُفِد الرؤية فما تأويل الآية؟

قيل له : قد قيل إن النظر المذكور ها هنا بمعنى : الانتظار ، فكأنه تعالى قال : وجوه يومئذ ناضرة ، لثواب ربها منتظرة . والنظر بمعنى الانتظار قد ورَد ، قال تعالى : « فَنَظِرةٌ الى ميسرة » (البقره ٢٨٠)، أي : فانتظارٌ . وقال عز وجل فيما حكى عن بلقيس : « فناظرة بم يرجع المرسلون » (النمل ٣٥) أي : منتظرة . وقال الشاعر :

فإن يَكُ صدرُ هذا اليوم ولىّ   فإن غداً لناظره قريب

أي : لمنتظره .

وقال آخر :

وإنّ امرءاً يرجو السبيل الى الغنى   بغيرك عن حدّ الغنى حد جابر
تراه على قربٍ ، وإن بعد المدى   بأعين آمالٍ اليك نواظر

وقال آخر :

وجوهٌ يوم بدرٍ ناظراتٌ   إلى الرحمنُ يأتي بالخلاص »

ذلك هو التأويل الأول . وتأويل ثانٍ هو « أن النظر بمعنى تقليب الحدقة الصحيحة » ، فكأنه تعالى قال : « وجوه يومئذ ناظرة » ـ ذكر

نفسه وأراد غيره ، كما قال في موضع آخر « واسأل القرية » أي أهل القرية ، وقال : « إني ذاهب إلى ربي » أي إلى حيث أمرني ربي ، وقال : « وجاء ربك » أي وجاء أمر ربك . وقال عنترة :

هلا سألتِ الخيل يا ابنة مالك   إن كنت جاهلةً بما لم تعلمي

أي : أرباب الخيل . وقال آخر :

سَلِ الرَّبْعَ أنّى يممَتْ أمُّ مالك   وهل عادةٌ للرَّبْع أن يتكلّما

والتأويلان مرويان عن أمير المؤمنين عليه السلام ، وعن عبد الله بن عباس ، وجماعة من الصحابة والتابعين .

قالوا على التأويل : إن هذه الآية وردت في شأن أهل الجنة ؛ فكيف يجوز أن يكون بمعنى الانتظار ، لأن الانتظار يتضمن الغم والمشقة ، ويؤدي إلى التنغيص والتكدير ، حتى يقال في المثل : الانتظار يورث الاصفرار ، والانتظار (هو) الموت الأحمر . وهذه الحالة غير جائزة على أهل الجنة .

وجوابنا : أن الانتظار لا يقتضي تنغيص العيش على كل حال ، وانما يوجب ذلك متى كان المنتظر لا يتعين وصول ما ينتظره اليه ، أو يكون في حَبْس ولا يدري متى يتخلص من ذلك ، وهل يتخلص أم لا ، فإنه والحال هذه يكون في غم وحسرة . فإما إذا تيقن وصوله فلا يكون في غم وحسرة ، خاصة إذا كان في حال انتظاره في أرغد عيش وأهنأه . ألا ترى أن من كان على مائدة وعليها ألوان الطعام اللذيذة يأكل منها ويلتذ بها ، وينتظر لوناً آخر ويتيقن وصوله اليه ، فانه لا يكون في تنغيص ولا تكدير ، بل يكون في سرور متضاعف ، حتى لو قدم اليه الأطعمة كلها لتبرّم بها ؟ كذلك حالُ أهل الجنة : لا يكونون في غم وتنغيص إذا كانوا يتيقنون وصولهم إلى ما ينتظرون على كل حال . » (ص ٢٤٢ — ٢٤٨) .

تلك هي الأدلة السمعية ، وهي كما ترى تنحصر في التمسك بالآية : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » ، وتأويل للآية التي يتمسك بها الخصوم ، وهي : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » . وتأويله للآية الثانية محتمل ، ولكنه غير قاطع .

أما الأدلة العقلية فقد « بدأ منها بدلالة المقابلة ، وتحريرها هو أن الواحد منا راء بحاسة ، والرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا اذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل . وقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً ، ولا حالاً في المقابل ، ولا في حكم المقابل .

وهذه الدلالة مبنية على أصول :

أحدها : أن الواحد منا راء بالحاسة ؛

والثاني : أن الرائي بالحاسة لا يرى الشيء الا اذا كان مقابلاً ، أو حالاً في المقابل ، أو في حكم المقابل ؛

والثالث : أن القديم تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل.

أما الأول : فالذي يدل عليه أن أحدنا متى كان له حاسة صحيحة، والموانع مرتفعة ، والمدرك موجود — يجب أن يرى . ومتى لم يكن كذلك استحال أن يرى . فيجب أن يكون لصحة الحاسة في ذلك تأثير ، لأن بهذه الطريقة يُعلَم تأثير المؤثرات من الأسباب والعلل والشروط .

وأما الكلام في أن الرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل — فهو أن الشيء متى كان مقابلاً للرائي بالحاسة أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل ، وجب أن يُرى ؛ واذا لم يكن مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل لم يرَ . فيجب أن تكون المقابلة أو ما في حكمها شرطاً في الرؤية ، لأن بهذه الطريق يُعلَم تأثير الشرط .

وأما الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً ، ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل — فهو أن المقابلة والحلول إنما تصح على

الأجسام والأعراض ، والله تعالى ليس بجسم ولا عرض . فلا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل.» (ص ٢٤٨–٢٤٩).

ويشير إلى ما ذهب اليه ضرار بن عمرو من أننا نرى القديم تعالى بحاسة سادسة ، فيقول :

« فإن قيل : هلا جاز أن نرى القديم تعالى بحاسة سادسة ، فلا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل ، لأن تلك الحاسة بخلاف هذه الحواس ؟

قلنا : مخالفة تلك الحاسة لهذه الحواس ليست بأكبر من مخالفة هذه الحواس بعضها لبعض ، فإن فيها شهلاً وزرقاً وملحاً ، ومعلوم أن هذه الحواس مع اختلافها واختلاف بنائها متفقة في أن لا يرى الشيء بها إلا اذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل. على أنه لا دلالة تدل على تلك الحاسة ، فلا يصح إثباتها . فلو جاز أن يرى القديم تعالى بحاسة سادسة، لجاز أن يذاق بحاسة سابعة ، وأن يلمس بحاسة ثامنة ، وأن يُشَم بحاسة تاسعة ، ويُسمع بحاسة عاشرة – تعالى عن ذلك علواً كبيراً ! » (ص ٢٥٢ – ٢٥٣) .

وبعد أن قرّر القاضي أدلته لنفي رؤية الله ، أورد شُبَه القائلين بأن الله يُرى ، وهي شبه سمعية تعتمد على آيات من القرآن وأحاديث منسوبة إلى النبي ؛ وشبه عقلية . وفنّدها بتوسع وتفصيل بالغين (ص ٢٦١ – ٢٧٧) مما يدل على اهتمامه البالغ بهذه المسألة ، وهذا يؤذن بأنها من المسائل التي كانت مثار نزاع واضح في عصره .

نفي الثاني عن الله

ثم يأخذ القاضي ،بعد أن نفى رؤية الله ونفى أنه جسم ، في نفي أن

لله ثانياً ، مثبتاً أن الله تعالى واحد لا ثاني لـه يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتاً على الحدّ الذي يستحقه .

ومعنى أنه واحد ها هنا هو أنه لا يشاركه غيره فيما يختص بـه من صفات .

ويبين أن المذاهب في هذه المسألة لا تخلو :

١ — من القول بأن مع الله قديماً يشاركه في صفاته — ولا قائل بهذا القول ؛

٢ — أو القول بأن مع الله قديماً ثانياً يشاركه في بعض صفاتـه — والقائل بهذا المذهب : الديصانية ، والمانوية ، والمجوس .

ويبدأ بوضع تفنيد عام لكلا المذهبين الأول والثاني . فيقول : « لو كان مع الله تعالى قديم ثـان لوجب أن يكون مِثْلاً له ، لأن القِدَم صفة من صفات النفس (= الذات) ، والاشتراك فيهـا يوجب التماثل والاشتراك في سائر صفـات النفس (= صفات الذات) . وإذا كان كذلك ، والقديم تعالى قادر لذاته ، وجب أن يكون الثاني أيضـاً قادراً لذاته ، فيجب صحة وقوع التمانع بينهما ، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد . ومن حقه أيضاً أن يحصل مقدوره إذا حصل داعيه اليه ولا منع ، وذلك يوجب ما ذكرناه .

وإذا ثبت هذا ، فلو قُدّر وقوعُ التمانع بينهما : بأن يريد أحدهما تحريك جسمه والآخر يريد تسكينه — لكان لا يخلو : إمـا أن يحصل مرادهما ، وذلك يؤدي إلى اجتماع الضدين ؛ أو لا يحصل مرادهمـا ، وذلك يقدح في كون الواحد الذي يثبت بالدلالة قادراً لذاته ، أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر . فمن حَصَل مُرادُه فهو الإله ، ومن لم يحصل مراده فهو الممنوع . والممنوع متناهي المقدور قادر بقدرة . والقادر بالقدرة لا يكون إلا جسماً . وخالق العالم لا يجوز أن يكون جسماً .

وهذه الدلالة مبنية على أصول :

منها : أن القديم قديمٌ لنفسه ،

ومنهـا : أن الاشتراك في صفة من صفـات الذات يوجب التماثل والاشتراك في سائر الصفات ؛

ومنها : أن من حق كل قادرَين صحةَ وقوع التمانع بينهما ؛

ومنها : أن من حق القادر على الشيء إذا دعـاه الداعي أن يحصل لا محالة ، حتى (إنه) لو لم يحصل لخرج عن كونه قادراً ؛

ومنها : أن من حق القادر على الشيء أن يكون قـادراً على جنس ضده إذا كان له ضد ؛

ومنها : أن من لم يحصل مراده يكون ممنوعاً متناهي المقدور ؛

ومنها : أن متناهي المقدور لا بد من أن يكون قادراً بقدرة ؛

ومنها : أن القادر بالقدرة لا بد من أن يكون جسماً ،

ومنها : أن خالق العالم لا يجوز أن يكون جسماً . »

وقد تقدم الكلام في أن القديم قديم لنفسه ، وأن الاشتراك في صفـة من صفات الذات يوجب التماثل والاشتراك في سائر الصفات .

« واما الكلام في أن من حق كل قادرَين صحة وقوع التمانع بينهما فهو لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضدّه إذا كان له ضد ، وإذا قدر عليه صح وقوع التمانع بينهما ...

فإن قيل : ومـا التمانع ؟ قلنـا : هو أن يفعل كلٌ واحـدٍ من القادرَين ما يمنع به صاحبه .

وأما الكلام في أن من حق القادر على الشيء إذا دعاه الداعي اليه أن يحصل لا محالة ــ فظاهرٌ ، لأن الواحد منا إذا كان جائعاً وبين يديه طعامٌ شهي لذيذ ، وكان له داعٍ إلى اكله ، لا بد من أن يأكلـه ؛ حتى (أنه) لو لم يأكله لخرج عن كونه قادراً .

وأما الكلام في أن من لم يحصل مراده فإنه يكون ممنوعاً ــ فظاهرٌ

لا إشكال فيه ، لأنه لو لم يكن ممنوعاً لحصل مراده ، فلما لم يحصل؛ دل على أنه ممنوع .

وأما الكلام في أن الممنوع متناهي المقدور ، فهو أنه لو لم يكن كذلك لحصل مراده ، فلما لم يحصل مراده دلّ على أن مقدوره قد تناهى . ألا ترى أن أحدنا إذا حاول حمل الثقيل فلا بد من أن تكون قدرته زائدة على ثقله حتى يمكنه رفعه، ومتى لم يمكن رفعه عُلِم أن مقدوره قد تناهى ؟

وأما الكلام في أن متناهي المقدور قادرٌ بقدرة ، فهو أن الذي يحصر المقدورات في الجنس والعدد إنما هو القدرة . فإذا تناهى مقدوره دل على أنه قادر بقدرة .

وأما الكلام في أن القادر بالقدرة لا بد من أن يكون جسماً ، فهو أن القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل – أو في سببه – ضرباً من الاستعمال . ألا ترى أنه لا يمكننا رفع الثقيل بما في أيدينا من القدرة إلا بعد أن نستعملها في الفعل أو في سببه نوعاً من الاستعمال ؟ فإذا كان كذلك ، وجب أن يكون جسماً .

وأما الكلام في أن خالق العالم لا يجوز أن يكون جسماً ، فقد تقدم » (٢٧٨ – ٢٨٠) .

وبعد تقرير هذه الدلالة العامة المفندة لمذهبي القائلين بأن لله ثانياً – أخذ في تفنيد المذاهب المختلفة :

١ – فبدأ **بالمانوية والديصانية والمرقيونية والمجوس** – ووضعهم جميعاً تحت اسم الثنوية dualisme .

والخلاف بينهم كما عرضه القاضي عبد الجبار هو أن :

أ – المانوية قالوا بإلهين : النور والظلمة ، وأنهما حيّان ؛ وقديمان ؛ والعالم ممتزج منهما ؛

ب – والديصانية أثبتوا النور والظلمة ، وقالوا إن النور حي ، والظلمة موات ؛ وكلاهما قديم .

ج – والمرقيونية أثبتوا ثالثاً مع النور والظلمة لأنهم لما رأوا أن العالم ممتزج منهما ، قالوا : لا بد من مازج يمزجه ، فأثبتوا الثالث .

د – والمجوس هم من الثنوية « إلا أنهم يغيرون العبارة ، فيسمون النور : يزدان ، والظلمة : أهرمن . ثم اختلفوا : فمنهم من قال بقدم الظلمة ومنهم من قال بقدم يزدان وحدوث أهرمن .

ثم اختلفوا في كيفية حدوثه : فمنهم من قال إنه حدث من عفونات الأرض ، ومنهم من قال : لا ، بل حدث من فكرته الرديئة ، فإن يزدان لما استوى له الأمر واستتب ، فكر في نفسه فقال : لو كان مضادٌ ينازعني ، فكيف يكون حالي معه ؟ فتولد من فكرته الرديئة هذه : أهرمن ، فقال له : أنا منازِعُك ومخاصِمُك . وكادا يقتتلان . فسَفَر هناك ملك ، فاصطلحا إلى أجلٍ معلوم . وعندهم أنه إذا جاء ذلك الوقت يغلب حينئذ يزدانُ أهرمن ويقتله ، ويصفو له العالم . وعند هؤلاء الفرق الأربع أن النور مطبوع على الخير لا يقدر على خلافه ، وأن الظلمة مطبوعة على الشر لا تقدر إلا عليه . » (« شرح الأصول الخمسة » ص ٢٨٤ – ٢٨٥) .

وهذا التقرير للمذاهب الأربعة يتفق مع ما تورده المصادر العربية الأخرى :

فأبو عيسى الوراق – فيما نقله الشهرستاني[١] – يقول : « إن الحكيم ماني زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين ، أحدهما نور ، والآخر ظلمة ؛ وأنهما أزليان لم يزالا ولن يزالا . وأنكر وجود شيء لا من أصل قديم . وزعم أنهما لم يزالا قوتين حسّاسين سميعين بصيرين ، وهما مع ذلك في النفس والصورة والفعل والتدبير متضادان ، وفي الحيز متحاذيان تحاذيَ الشخص والظل . وإنما تتبين جواهرهما وأفعالهما في هذا الجدول :

١ الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ج ٢ ص ٨١ – ٨٣ .

	النـــور	الظلمـــة
الجوهر	جوهره حسن فاضل كريم صاف نقي طيب الريح حَسَن المنظر	جوهرها قبيح ناقص لئيم كدر خبيث منتن الريح قبيح المنظر
النفس	نفسه خيرة كريمة حكيمة نافعة عالمة	نفسها شريرة لئيمـــة سفيهة ضارّة جاهلـــة
الفعل	فعله الخير والصلاح والنفع والسرور والترتيب والنظام والاتفاق	فعلها الشر والفساد والضر والغـــم والتشويش والتبتير والاختلاف
الحيّز	جهة فوق ، وأكثرهم على أنه مرتفع من ناحية الشمال ، وزعم بعضهم أنه بجنب الظلمة	جهة تحت،واكثرهم على أنها منحطة من ناحية الجنوب ، وزعم بعضهم أنهـــا بجنب النور
الاجناس	أجناسه خمسة : أربعة منها أبدان ، والخامس روحها . فالأبدان هي النار والنور والريح والمـــاء ، وروحها النسيم ، وهي تتحرك في هذه الأبدان .	اجناسها خمسة : أربعة منها أبدان ، والخامس روحها : فالأبدان هي الحريق والظلمة والسموم والضباب . وروحها الدخان ، وهي تدعى الهامة ، وهي تتحرك في هذه الأبدان
الصفات	حية طاهرة خيّرة زكية . وقال بعضهم : كون النور لم يزل على مثال هـــذا العالم له ارض وجو . وأرض النور لم تزل لطيفـــة	خبيثة شريرة نجسة دنسة . وقال بعضهم : كون الظلمة لم يزل على مثال هذا العالم ، لها أرض وجو . فأرض الظلمة لم تزل كثيفة على

على غير صورة هذه الأرض ، بل هي على صورة جرم الشمس ، وشعاعها كشعاع الشمس؛ ورائحتها طيبة أطيب رائحة . وألوانها ألوان قوس قزح . — وقال بعضهم : ولا شيء إلا الجسم . والأجسام على ثلاثة أنواع : أرض النور ، وهي حَمِئة . وهناك جسم آخر ألطف منه ، وهو الجَو ، وهو نفس النور . وجسم آخر وهو ألطف منه ، وهو النسيم ، وهو روح النور . قال : ولم يزل يولد ملائكة وآلهة وأولياء ليس على سبيل المناكحة ، بل كما تتولد الحكمة من الحكيم، والنطق الطيب من الناطق . وملك ذلك العالم هو روحه . ويجمع عالمه الخير والحمد والنور . »

غير صورة هذه الأرض ، بل هي أكثف وأصلب ؛ ورائحتها كريهة ، أنتن الروائح. وألوانها لون السواد . قال بعضهم : ولا شيء إلا الجسم . والأجسام على ثلاثة أنواع: أرض الظلمة وشيء آخر أظلم منه ، وهو السَّموم . قال : ولم تزل تولد الظلمة شياطين أراكنة وعفاريت ، لا على سبيل المناكحة ، بل كما تتولد الحشرات من العفونات القذرة . وقال: وملك ذلك العالم هو روحه . يجمع عالمه الشرّ والذميمة والظلمة .

أما الديصانية فيقول عنهم الشهرستاني (ج ٢ ص ٨٨ – ٨٩) :

« أصحاب ديصان : أثبتوا أصلين : نوراً وظلاماً . فالنور يفعل الخير قصداً واختياراً ، والظلام يفعل الشر طبعاً واضطراراً . فما كان من خير ونفع وطيب وحُسْن فمن النور ، وما كان من شرّ وضُرّ ونتن وقبح فمن الظلام . وزعموا أن النور حيّ عالم قادر حسّاس درّاك . ومنه يكون الحركة والحياة . والظلام ميّت جاهل عاجز جماد لا فعل ولا تمييز . وزعموا أن الشرّ يقع منه طباعاً وخرقاً . وزعموا أن النور جنس واحد ، وكذلك الظلام جنس واحد ؛ وأن إدراك النور إدراك متفق ، وأن سمعه وبصره وسائر حواسه شيء واحد : فسمعه هو بصره ، وبصره هو حواسُّه . وإنما قيل : سميع بصير لاختلاف التركيب ، لا لأنهما في نفسيهما شيئان مختلفان . وزعموا أن اللون هو الطعم وهو الرائحة وهو المجسّة . وإنما وجدوه لوناً لأن الظلمة خالطته ضرباً من المخالطة ووجدوه طعماً لأنها خالطته بخلاف ذلك الضرب . وكذلك تقول في لون الظلمة وطعمها ورائحتها ومجستها . وزعموا أن النور بياض كله لم يزل يلقي الظلمة بأسفل صفحته منه ، وأن الظلمة لم تزل تلقاه بأعلى صفحته منها . واختلفوا في المزاج والخلاص ، فزعم بعضهم أن النور داخل الظلمة ، والظلمة تلقاه بخشونة وغلظ . فتأذى بها وأحبّ أن يرققها ويلينها ، ثم يتخلص منها وليس ذلك لاختلاف جنسهما ، ولكن كما إن المنشار جنسه حديد وصفحته لينة وأسنانه خشنة . فاللين في النور ، والخشونة في الظلمة ، وهما جنس واحد ، فتلطف النور بلينه حتى يدخل تلك الفُرَج فما أمكنه إلا بتلك الخشونة . فلا يتصور الوصول إلى كمال ووجودٍ إلا بلينٍ وخشونة . وقال بعضهم : بل الظلام لما احتال حتى تشبث بالنور من أسفل صفحته ، فاجتهد النور حتى يتخلص منه ويدفعها عن نفسه . فاعتمد عليه ، فلَجّج فيه ، وذلك بمنزلة الانسان الذي يريد الخروج من وحل وقع فيه فيعتمد على رجله ليخرج فيزداد لجوجاً فيه . فاحتاج النور إلى

زمان ليعالج التخلص منه والتفرد بعالمه .

وقال بعضهم إن النور إنما دخل الظلمة اختياراً ليصلحها ويستخرج منها أجزاءً صالحة لعالمه . فلما دخل تشبثت به زماناً ، فصار يعمل الجور والقبيح اضطراراً ، لا اختياراً . ولو انفرد في عالمه ما كان يحصل منه إلا الخير المحض والحسن البحت . وفرّقْ بين الفعل الضروري والفعل الاختياري » .

وابن[1] ديصان هو كما يكتب في السريانية: برديصان (= ابن ديصان)، وهو اسم النهر الذي يخترق مدينة الرها . وكان شاعراً وفيلسوفاً ، يكتب باللغة السريانية . ويذكر في تاريخ الكنيسة بوصفه أحد أساتذة النزعة الغنوصية .

ولد في الرها في شمالي سوريا في ١١ يوليو سنة ١٥٤ بعد الميلاد ، وكان أبواه فارسيين هاجرا من فارس إلى الرها في أيام الملك مَعْنو الثامن .

---

١ اعتمدنا هنا على مقال جوزبي فورلاني G. Furlani في « دائرة المعارف الايطاليــة » Enciclopedia Italiana ، جـ ٦ ص ١٦٧ ب ، ١٦٨ أ وهاك المراجع المذكورة في اخر هذه المقالة :

a) W. Cureton : *Spicilegium Syriacum*, London 1855,
b) A. Merx : *Bardesanus von Edessa, Halle 1863*,
c) A. Hilgenfeld : *Bardesanes, der letzte Gnostiker*, Leipzig 1864,
d) F. Nau : *Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue*, Paris 1897,
e) idem : *Le livre des lois des pays*, Paris 1899.
f) idem : Bardesanes, *Liber legum regionum* in *Patrologia Syriaca*, I, 2, Paris 1907,
g) G. Levi della Vida : *Il dialogo delle leggi dei paesi*, Roma 1921; idem, in *Riv. trim. di Studi filos.* I, pp. 399-430,
h) Baumstark : *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, pp. 12-14.

وكانت أسرتـــه وثنية . وبعد أن تلقى دراسة جيدة ، رحل أهلـــه إلى مبّوغ Gerapulis ، وسكنوا في بيت كـــاهن وثني يدعى أنودزبر ، الذي أعجب بذكاء الطفل فاهتمّ به ورعاه . وفي سنة ١٧٩ تهيأت لـــه الفرصة لسماع الأسقف اسطاسب وهـــو يشرح الكتاب المقدس للشعب . فأثار ذلك حب استطلاعه لمعرفـــة المسيحية ، وتتلمذ على الأسقف الذي عمّده ورسمه شمّاساً . وفي نفس السنة ارتقى أبجر التاسع العرش . فمضى برديصان إلى بلاطه ، ونال مكانة مرموقة وشهرة واسعة وصار له أتباع كثيرون خصوصاً بـــين الطبقات المثقفة في مدينة الرها . وصار برديصان مسيحياً متحمساً ، وحارب آراء ڤلنتينوس الغنوصي ، وتجادل مع مرقيون ودافع عن النصارى المضطهدين . ودعاه أحد أصدقاء الامبراطور كركلا إلى نبذ المسيحية ، فرفض . وتوفي في الرها سنة ٢٢٢ م .

وصنف برديصان محاورات وكتباً باللغة السريانية ، ترجمها الكثير من تلاميذه الى اللغة اليونانية . وصنف محاورة عن القضـاء والقدر ، وجهها الى الامبراطور كركلا (أو الى الأجبل Elagabal) ؛ ورسائل ضد المرقيونية ، وحوالى ١٥٠ مزموراً أو نشيداً دينياً ، كان أهل الرها يحفظونها وينشدونهـــا . ومن هنا عُدّ ابن ديصان مبدع الشعر السرياني . وألـــف كتابـاً عن الهند ، وآخر عن تاريخ أرمينيـــة ، ورسائل في علم النجوم . وتنسب اليه محاورة بعنوان : كتـــاب نواميس البلاد (كتاب ها ناموسي دثراواثا) ، بقيت لنا منه أيضاً بعض المختارات في ترجمة يونانية . وقد حرره بالسريانية فلپوس تلميذه وفيه يدافع عن الاختيار وحرية الإرادة . وهذا الكتاب يعد أقدم أثر في الأدب السرياني ، باستثناء ترجمة الكتاب المقدس . والمؤلف في هذا الكتاب يبرهن على أن الانسان حرّ في أفعاله، وسيحاسب وفقاً لهـــا في يوم الحساب . ويفرّق بين الأفعـــال الحرّة ، والأفعال الكيانية (الكيان = الطبيعة) وهي القسرية .

ويشك الكثيرون في أن تكون هذه المحاورة من تـــأليف ابن ديصان

أو حتى من تأليف أحد تلاميذه .

وكان ابن ديصان يقول بالثنوية ، إذ كان يرى أن الجسم الإنساني بطبعه شرير ، ومرجع ذلك إلى تكوين العالم نفسه ، فقد نشأ العالم وتكون في سلسلة من الصدورات من الموجود الأعلى ، أبي الحياة الذي اتحد مع الهيولى فولد الرياح والروح ، ومنها تولدت النار والماء . لكن الظلمة – وهي مبدأ الشر – أفسدت انسجام الكون ، واتحدت بشدة مع عناصر الخير ، وهذه العناصر أعانها الله بمدد من الكلمة .

وفي مذهبه ملامح قوية من المذاهب الغنوصية ومن المانوية . ولهذا فإن القديس افرام[1] يجمع بين ماني ومرقيون وبرديصان في اتجاه مشترك . وبعض الباحثين المحدثين ، مثل بوكرت[2] ، يرون في ابن ديصان سلفاً مباشراً للمانوية .

وقد استمر مذهب ابن ديصان زماناً طويلاً حتى القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) ودخلت فيه عناصر كثيرة جديدة ربما أخذت عن المانوية . وهذا هو الذي يبرز في عرض الشهرستاني لمذهبه .

* * *

أما مذهب المرقيونية فيقول عنه الشهرستاني (جـ ٢ ص ٨٩ وما يليها) إن « المرقيونية أثبتوا أصلين قديمين أحدهما النور ، والآخر الظلمة . وأثبتوا أصلاً ثالثاً هو المعدّل الجامع ، وهو سبب المزاج ، فان المتنافرين المتضادين لا يمتزجان إلا بجامع . وقالوا : الجامع دون النور في الرتبة

---

١ راجع

c. W. Mitchell: St. *Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion, Bardaisan*. I, London 1912; II, 1921

٢ F. C. Bukritt : *The religion of the Manichaeans*, Cambridge, 1925.

وفوق الظلمة . وحصل من الاجتماع والامتزاج هذا العالم . — ومنهم من يقول : الامتزاج إنما حصل بين الظلمة والمعدِّل ، إذ هو قريبٌ منها فامتزجت به لتتطيب به وتتلذّ بملاذه . فبعث النور إلى العالم الممتزج روحاً مسيحية ، وهو روح الله وابنه ، تحنُناً على المعدل السليم الواقع في شبكة الظلام الرجيم ، حتى يخلصه من حبائل الشياطين . فمن اتبعه فلا يلامس النساء ، ولم يقرب الزهومات — أفلت ونجا . ومن خالفه خسر وهلك .

قالوا : وإنما أثبتنا المعدِّل ، لأن النور الذي هو الله تعالى لا يجوز عليه مخالطة الشيطان . وأيضاً ، فإن الضدّين يتنافران طبعاً ويتمانعان ذاتاً ونفساً . فكيف يجوز اجتماعهما وامتزاجهما ؟ فلا بد من مُعَدِّل تكون منزلته دون النور وفوق الظلام ، فيقع المزاج معه .

وهذا على خلاف ما قاله المانوية ، وإن كان ديصان أقدم . وإنما أخذ ماني منه مذهبه ، وخالفه في المُعَدِّل . وهو أيضاً خلاف ما قال زرادشت فانه يثبت التضاد بين النور والظلمة ، ويثبت المُعَدِّل كالحاكم على الخصمين الجامع بين المتضادين : لا يجوز أن يكون طبعه وجوهره من أحد الضدين ، وهو الله عز وجل الذي لا ضد له ولا ند .

وحكى محمد بن شبيب عن الديصانية أنهم زعموا أن المعدل هو الانسان الحسّاس الدرّاك ، إذ هو ليس بنور محض ولا ظلام محض . وحكى عنهم أنهم يرون المناكحة وكل ما فيه منفعة لبدنه وروحه حراماً . ويحترزون عن ذبح الحيوان لما فيه من الألم . » (جـ ٢ ص ٨٩ — ٩٠) .

فاذا رجعنا إلى المصادر غير العربية وجدنا أن مرقيون كان نُوتياً يعمل في بحر البنطس ، ولعله ولد في سينوب على البحر الأسود . وهناك رواية غير محتملة تقول إن والده كان أسقفاً مسيحياً وان أباه هذا حرّمه لأنه فسق بعذراء . وربما كانت هذه الرواية مبنية على سوء فهم لعبارة تتعلق بافساده لبكارة الكنيسة وطهارتها . والأرجح أنه ولد وثنياً ،

وأنه اعتنق المسيحية في رحلته الى روما . وقد ولد في السنوات الأخيرة من القرن الأول الميلادي . وسافر إلى روما حوالي سنة ١٤٠ م ، وكان على علاقة طيبة مع الطائفة المسيحية هناك ، ويقول ترتليان (De Praesar.30) إنه تبرع للكنيسة المسيحية بمبلغ مائتي ألف سِسْترس . ثم نشأت علاقات بينه وبين كردون ، أحد رجال النزعة الغنوصية في روما، أشار اليها ايرينيه وترتليان وهيوليت ويوسابيوس القيسراني وابيفانيوس وكان لذلك أثره في الأزمة الروحية التي عاناها مرقيون ، مما أدى الى انفصال هذا الأخير عن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية . ويذكر ترتليان أن نشاط مرقيون كان في أيام حكم أنطونينوس بيوس (١٣٨ — ١٦١ م) . وكان انفصاله عن الكنيسة الكاثوليكية في يوليو سنة ١٤٤ م : ففي ذلك الشهر تقدم مرقيون أمام شيوخ الكنيسة ، وعرض أمامهم اعتقاده بأنه من المستحيل التوفيق بين الايمان الذي دعا اليه يسوع وبولس وبين التراث الديني الاسرائيلي الذي أقرّت به الكنيسة المسيحية ، مستنداً الى ما ورد في انجيل لوقا من قول المسيح : « لا يمزّق المرء قطعة من ثوب جديد يضعها على ثوب قديم ؛ ففضلاً عما في ذلك من تمزيق للجهد فان القطعة المأخوذة من الجديد لا تتناسب أبداً مع القديم » (فصل ٥ عبارة ٣٦) ، وقوله أيضاً : « الشجرة الطيبة لا تعطي ثمرة رديئة ، والشجرة الرديئة لا تعطي ثمرة طيبة » (فصل ٦ عبارة ٤٣) . فقال له الشيوخ إن من الممكن التوفيق بين هذين القولين من ناحية وبين دعوة المسيحية من ناحية أخرى؛ فلم يقتنع، وحرموه وأعادوا اليه المبلغ الذي تبرع به . ولم تصلنا أخبار عن نشاط مرقيون بعد ذلك . وتاريخ وفاته من المحتمل أن يكون حوالي سنة ١٦٠ ميلادية .

وقد فقدت مؤلفات مرقيون كلها ؛ ولم تبق لنا معلومات عن مذهبه إلا في كتب خصومه ، وعلى رأسها كتاب ترتليان الموسوم باسم : « ضد مرقيون » Adversus Marcionem . وهم يذكرون لمرقيون كتابين :

١ — « الآلة » Instrumentum ؛ « المتقابلات » Antitheses .
والكتاب الأول عبارة عن مجموعة من الكتابات المقدسة التي يعترف بها مرقيون ؛ وهو يرفض جملةً كل أسفار العهد القديم ، ولا يعترف من أسفار العهد الجديد إلاّ بانجيل لوقا وبعشر رسائل للقديس بولس . وقد حاول كل من ا. هان A. Hahn ، وت. اتسان Th. Zahn ،وأدولف فون هرنك A.v. Harnack استعادة انجيل مرقيون ، خصوصاً على أساس المقالة الرابعة من كتاب « ضد مرقيون » لترتليان . والرواية التي استعادها فون هرنك خير هذه الروايات الثلاث المستعادة . وتبدأ الرواية بوعظ المسيح في كفرناحوم ، وتستمر حتى آخر ظهور للمسيح (اصحاح ٢٤ : ٣٦ — ٤٩) . وقد أسقط مرقيون من انجيل لوقا الفصول (الاصحاحات) ١ — ٤ : ٣٠ وكل المواضع في انجيل لوقا التي بدت له أنها تتناقض مع آرائه ، ورأى أنها منحولة (ذكر أم المسيح وأخوته؛ الاشارة الى عناية الأب السماوي ، حكاية الولد المتلاف ؛ التنبؤ بعذاب المسيح ؛ دخوله الى أورشليم وطرده لتجار المعبد ؛ التنبؤ بدمار أورشليم ، الخ) . — أما عن رسائل القديس بولس ، فإن مرقيون لم يعترف منها إلاّ بالرسائل التالية : إلى أهل غلاطية ، الرسالتين إلى أهل كورنثوس ، الرسالة إلى أهل رومية ، الرسالتين إلى أهل تسالونيك ، الرسالة إلى أهل اللاذقية ،وإلى أهل كولوس وإلى أهل فيلبوس ، وإلى فيلامون . والرسالة إلى أهل اللاذقية هي المعروفة بالرسالة إلى أهل أفسوس . وهكذا فقد رفض مرقيون من رسائل بولس : الرسائل الرعوية ، والرسالة الى العبرانيين . وفضلاً عن ذلك فقد أسقط بعض الفقرات من الرسائل التي أقر بها ، خصوصاً في الرسالة إلى أهل غلاطية ، والرسالة إلى أهل رومية .

وكتاب « الآلة » قد كتبه مرقيون باليونانية . ولا نكاد نعلم شيئاً عن كتاب « المتقابلات » الذي ذكره ترتليان مراراً . ويرى فون هرنك أن هذا الكتاب الأخير كان مقسماً إلى قسمين منفصلين تماماً : في الأول

منها ناقش مرقيون العلاقات بين بولس وبين سائر الحواريين ، وكذلك العلاقة بين انجيل مرقيون والكتاب المقدس الكاثوليكي .

أما عن انتشار مذهب مرقيون ، فإن الخصومات والردود العنيفة التي انطلقت من بلاد الغال ، وافريقية واليونان وكريت وآسيا الصغرى ومصر تدل على انتشار مذهبه انتشاراً خطيراً ، الى حد أن أحد الباحثين وهو أمان Amann قال : « من المحتمل أنه في كل البلدان ذوات الأهمية نشأت كنيسة مرقيونية تعارض الكنيسة الكاثوليكية . وعلى كل حال ، ففي أوربا نجد كنائس مرقيونية بارزة في القرنين الثالث والرابع بعد الميلاد . وفي الشرق استطاعت المرقيونية أن تثبت للمحنة التي مرت بها ايام اضطهاد فالريان وديوكليسيان للمسيحية — وانتشرت المرقيونية ورسخت دعائمها ، خصوصاً في جنوبي سوريا وفي فلسطين . ولما سيطرت المسيحية البيزنطية وأخذت تضطهد الفرق المسيحية الأخرى ، نزحت المرقيونية الى الأرياف والى داخل البلاد . ويبدو أنها تحالفت مع المانوية في الصراع ضد الكنائس المسيحية الرسمية . وهذا يفسّر الربط القويّ الذي نجده عند المؤلفين المسلمين بين المرقيونية والمانوية . وفي نهاية القرن الرابع وطوال القرن الخامس كانت المرقيونية خطراً كبيراً على المذاهب المسيحية الأخرى في المناطق التي يتكلم أهلها باللغة السريانية . ومن الواضح من أخبارها لدى المؤلفين المسلمين أنها استمرت قوية حتى القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) ، ونجد لها آثاراً في خراسان في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي).

أما عن مذهب مرقيون ، فنحن نعرف أنه يتلخص في النقط التالية :

أ — فيما يتعلق باللاهوت : يقول مرقيون إن الإله الموصوف في أسفار « العهد القديم » (من الكتاب المقدس ، وهي أسفار اليهودية) هو إله عادل ، ولكنه يختلف وينحط درجةً عن الإله الذي دعا اليه يسوع ،

وصفته الرئيسية هي الرحمة . فثم إذنَ إله العدل ، وإله الرحمة .

وإله العدل هذا ، إله قاس ، لجأ الى شريعة قاسية فرضها على الخليقة، وجعل أساسها القِصاص الذي يفرضه على أبناء الخاطئين الى الجيل الرابع. وفي مقابل ذلك جاء إله المسيح رحيماً عطوفاً. فكيف يحق بعد هذا للكنيسة المسيحية أن تعترف بأسفار « العهد القديم » وتواصل بينها وبين أسفار « العهد الجديد » ،أعني خصوصاً الأناجيل ؟ وكيف يجوز أن توضع الخمر الجديدة في دنان قديمة ، كما قال المسيح نفسه (لوقا : أصحاح ٥ : آية أو عبارة ٣٧) ؟ ومن هنا نفهم لمــاذا لم يعترف مرقيون بأسفار « العهــد القديم » كله . لقد رأى مرقيون في موعظة الجبل التي أودع فيها المسيح زبدة دعوته : في المحبة ، والغفران ، والرحمــة – دعوة جديدة تماماً مختلفة كل الاختلاف عن الدعوة الواردة في أسفار « العهد القديم » ، وهي قائمة على القصاص ، لا على الرحمة ؛ على القسوة ، لا على الغفران والمحبة .

وتلك هي الثنوية التي قال بها مرقيون وقرّبت بينه وبين المانوية وسائر مذاهب الثنوية ، فثنويته تقوم على القول بإله عادل قاس خالق – كما في « العهد القديم » ، وإله رحيم طيّب غريب تقول به الاناجيل . وكـما قال بإلهين ، كذلك قال بمسيحين .

ب – أما عن المسيح : فيرى مرقيون أن الإله الطيب قــد نزل في السنة الخامسة عشرة من حكم طيبريوس الى مدينة كفر ناحوم في الجليل . وقد رفض مرقيون القول بأن المسيح ولد ولادة بشريــة كما ورد في الأناجيل ، قائلاً إن ظهور المسيح في سنة ٢٩ ظاهرة جديدة تماماً ، ليس لها جذور في التاريخ الماضي للجنس البشري . ويرى أن المسيح لم يتألم على الصليب إلا ظاهريــاً فقط . وكما أشرنا من قبل ، فإن مرقيون قال بمسيحَيْن : المسيح الأول هو الذي تنبأ به « العهد القديم »، وهو ليس

يسوع المسيح ، بل هو مسيح آخر سيظهر فيما بعد كرسول للإله العادل الموصوف في « العهـــد القديم » .

ج – وفيما يتعلق « بالكتاب المقدس » نجده يرفض كل تأويل رمزي لأسفار « العهد القديم » ، وهو أمر كان شائعاً جداً ومبالغاً فيه كثيراً لدى الغنوصيين . ولم يعترف مـــن بين الأناجيل ورسائل الحواريين إلاّ بما ذكرناه .

فإذا نظرنا فيما أورده الشهرستاني نجد أنه نسب الى المرقيونية القول بمعدِّل ثالث هو سبب المزاج بين النور والظلمة . وهذا أمر لا نجـــده فيما بقي لنا من أخبار عن مذهب مرقيون . وما أورده الشهرستاني ورد عند القاضي عبد الجبار . ولا بد – إن صح – أن يكون من التطورات التي طرأت على المرقيونية بعد اتصالها بالمانوية في ايران[1] .

وعلى كل حال فلا بد من دراسة مذهبي ابن ديصان ومرقيون على ضوء المصادر العربية ، وإن كانت الكتب الأساسية في الفرق غير الاسلامية

---

١ أهم كتاب عن مرقيون والمرقيونية هو كتاب فون هرنك بعنوان :

Marcion : Das Evangelium vom fremden Gott, 2. Auflage, Leipzig 1924

فقد ظل يدرس مذهبه قرابة خمسين سنة . وبعد ظهور كتابه قوبل بردود كثيرة أجاب عنها في كتاب بعنوان : « دراسات جديدة عن مرقيون » .

Neue Studien zu Marcion, Leipzig, 1923

وراجع أيضا :

a) J. Rivière : « Sur la doctrine marcioniste de la rédemption », in *Revue des Sciences Religieuses*, V (1925), pp. 633 - 642;

b) W. Mundle : « Die Herkunft der Marcionistischen Prologe zu den Paulinischen Briefen », in *Zeitsch. d. neutest. Wiss., 1925*, pp. 50 - 77;

c) E. Buonaiuti : « Marcione e il Nuovo Testamento latino », in *Ricerche Religiose* II (1926) pp. 336 - 348.

قـد ضاعت كلها ، مثل مؤلفات أبي عيسى الوراق ، والكعبي البلخي والنوبختي ، ولم يبق غير مواضع قليلة عند الشهرستاني والقاضي عبد الجبار والشهرستاني والباقلاني وابن النديم .

والقاضي عبد الجبار في نقده للمذاهب الأربعة يبدأ بتفنيدٍ يعمها جميعاً، على النحو التالي :

١ — يدل على فساد مذهب الثنوية دليل التمانع الذي يقضي بأنه لا يمكن أن يكون مع الله ثانٍ يشاركه في جميع صفاته .

٢ — والدليل الثاني : « أن النور جسم رقيق مضيء ، والظلمة جسم رقيق غـير مضيء . والأجسام لا تخلو عن الحوادث ولا تنفك عنها . وما لم ينفك عن الحوادث وجب حدوثه مثلها . فكيف يجوز أن يكونا قديمين ؟! » (« شرح الاصول الخمسة » ص ٢٨٥)

٣ — ودليل ثالث « هو انهما إذا كان قديمين ، وكان أحدهما قادراً لذاته ، فلن يكون (الأمر) كذلك إلا والخير والشر مقدوران لكـل واحد منهما . وهذا يوجب أن يقع الاستغناء بأحدهما عن الآخر » .

٤ — ودليل رابع « هو أنه لو كان الأمر على ما قالوه لوجب أن يبطـل حسن الأمر والنهي والمدح والذم لأن الأمر لا يخلو : إما أن يكون أمراً بالخير ، أو أمراً بالشر . فإن كان أمراً بالخير فلا يخلو : إما أن يكون أمراً للنور ، أو للظلمة . لا يجوز أن يكون أمراً للظلمة ، لأنها غير قادرة عليه . ولا يجوز ان يكون أمراً للنور ، لأنـه لا يمكنه الانفكاك عنه . والأمر بما هذا حاله بمنزلة إمرة المرمي بـه من شاهق بالنزول . فكما أن ذلك قبيح لمـا لم يمكنه الانفكاك مـن ذلك ، كذلك هاهنا . وإن كان أمراً بالشر فلا يخلو : إمـا أن يكون أمراً للنور أو للظلمة ، والكلام فيه كالكلام في الاول . » (ص ٢٨٦) .

وهذه الحجج الأربع تعم الفرق الأربع ، وتخص المانوية بالذات .

وفيما يتصل بالديصانية يخصون بوجه آخر هو : « أن الظلمة إذا كانت فاعلة للشر فلا بد من أن تكون قادرة . وإذا كانت قادرة ، فلا بد من أن تكون حيّة . فكيف يصحّ قولكم (أي : أيها الديصانية) إنها موات؟!» (ص ٢٨٦) .

« وأما المرقيونية فالكلام عليهم مثل الكلام على أولئك . ووجه آخر يخصهم ، وذلك الوجه هو أن نقول : إن هذا الثالث إذا كان قديماً وجب أن يكـــون مثلاً لهما ، لأن القِدَم صفة من صفات النفس ، والاشتراك فيها يوجب التماثل . وهذا يوجب أن يكون مثلاً للنور والظلمة جميعاً . فاذا كان أحدهما قادراً على الخير ، وجب ان يكون الآخر قادراً عليه؛ ووجب أيضاً ان يكون الثالث قادراً عليه . وهذا يؤذن بوقوع الاستغناء به عنهما » (ص ٢٨٦ – ٢٨٧).وهذا يشبه الحجة الثالثة ضد المانوية، التي أتينا على ذكرها .

« وأما الكلام على المجوس ، الذين يقولون بحدوث أهرمن ، فهـو أن يقال لهم : إن يزدان إذا جاز أن يخلق مـــا هو أصلٌ لكل شر ، فهلاّ جاز أن يخلق الشرّ بنفسه من دون واسطة ؟ – وليس يمكنهم أن يقلبوا ذلك علينا فيقولوا : أليس الله عندكم خلق الشيطان ، وهو أصلٌ لكل شرّ ؟ فلِمَ لا يجوز أن يخلق الشرّ بنفسه ؟ – لأنّا لم نقل : إن الشيطان موجِبٌ للشرّ وأنه مطبوع عليه ، بل هو قادر على الخير قدرته على الشر ، إن شاء اختار هذا ، وإن شاء اختار ذاك ، فلا يلزمنا مـا ألزمنا كم . وإن لزم هذا فإنما يلزم إخوانكم المجبرة ، لأنهم يقولون إن القدرة موجبةٌ ، وإن المؤمن لا يقدر إلاّ على الإيمان ، والكافر لا يقدر إلا على الكفر . وهذا هو أحد وجوه المضاهاة بين مذهب المجبرة وبين مذهب المجوس ، لأنهم يقولون : النور مطبوع على الخير ولا يقدر على الشرّ البتة ، والظلمة مطبوعة على الشر ولا تقدر إلا عليه . وهذا مذهب

القوم بعينه » (ص ٢٨٧). ويستمر القاضي عبد الجبار في بيان أوجه الشبه بين المجوس والمجبرة ، من أجل أن يصل إلى هذه النتيجة وهي أن المجبرة يصح دخولهم تحت قول النبي – صلعم – : « القدرية مجوس هذه الأمة » . وطبعاً هو يقصد بالقدرية : المجبرة .

وعلى طريقته دائماً : الحجج المفنّدة ، ثم الشُّبَه وتفنيدها – يذكر القاضي عبد الجبار شُبَه الثنوية :

١ – وأول شُبَهِهم « هو أن قالوا : إن الآلام قبيحة كلها ، والملاذ حسنة كلها ؛ والفاعل الواحد لا يجوز أن يكون موصوفاً بالخير والشرّ جميعاً . »

ويجيب عن هذه الشبهة بقوله : « إنّا لا نُسَلِّم أن الآلام قبيحة كلها ، وأن الملاذ حسنة كلها ، بل فيها ما يقبح ، وفيها ما يحسن ، لأنها إنما تقبح وتحسن لوقوعها على وجه . ولهذا نستحسن بعقولنا تحمل المشاق في الأسفار طلباً للعلوم والأرباح ، وأن نفتصد ونحتجم ؛ ونستقبح بعقولنا الانتفاع بالأشياء المغصوبة .

وبعدُ : فلِمَ لا يجوز في الفاعل الواحد أن يكون موصوفاً بالخير والشرّ ؟ فان قالوا : لأنهما متضادان ، قلنا : ومن أين أن الألم واللذة يتضادّان ؟ ونحن لا نسلّم ذلك ، بل هما من جنس واحد .

وبعدُ : فان لم يَجُزْ في الفاعل الواحد أن يكون موصوفاً بهذين دفعة واحدة ، يجوز أن يوصف بهما على وقتين ؛ فهلا جاز في الفاعل الواحد أن يفعل الألم في وقت ، واللذة في وقت آخر ، فلا يُحتاج الى فاعلين ؟! » (ص ٢٨٨– ٢٨٩) .

ويورد بعد ذلك أسئلة محرجة وجهها شيوخ المعتزلة الى الثنوية في حجاجهم معهم ، ومنها سؤال وجّهه أبو الهذيل إلى واحد من الثنوية ، فأسلم . وهذا السؤال هو : « لو قدرنا أن يكون ها هنا رجلان دُفِعا

الى ظلمة شديدة ، ضاع من أحدهما بدرة ، واستتر الآخر من العدو : فإن هذه الظلمة محسنة إلى من استتر من العدو ، ومسيئة الى من ضاع منه البدرة . وكذلك اذا طلعت الشمس فان هذا النور مُحْسِن الى من ضاعت هذه البدرة منه ، مسيء الى من استتر عن العدو .» (ص ٢٨٩).
وإلى هذا المعنى أشار المتنبي في قصيدة له مدح بها كافوراً الاخشيدي فقال :

فكم لظلام الليل عندك من يدٍ تخبرُ أن المانوية تكذب
وقاك ردي الأعداء يسري اليهمُ وزارك فيه ذو الدلال المحجب

٢ - وشبهة أخرى مستمدة من القرآن ، قال الثنوية : « أليس قال تعالى في كتابكم « الله نور السموات والأرض » (النور : ٣٥)؟وهذا هو مرادنا . قلنا : لا تعلق لكم بكتاب الله تعالى ، لأن الاستدلال بكتابه ينبني على القول بتوحيده وعَدْلِه ، وأنتم لا تقولون بذلك . ثم إن المراد بقول الله تعالى : « الله نور السموات والأرض » أي : مُنَوِّر السموات والأرض ، فذكر الفعل وأراد به الفاعل . وهذا كثير في كلامهم : ألا ترى أنهم يقولون : رَجُلٌ صَوْمٌ وعَدْلٌ ورضاً ؟ والذي يؤكد هذا أنه أضاف النور إلى نفسه ، فقال : « مَثَلُ نورِه » وهذا يقتضي أن يكون النور غيره » (ص ٢٩١) .

وبهذا ينتهي القاضي عبد الجبار من الرد على الثنوية وشُبَههم .

الرد على النصارى

وبعد أن فرغ من الردّ على الثنوية بفرقها الأربع هاتيك شرع في الرد على النصارى . ويحصر الكلام معهم في مسألتين :

١ ـ التثليث .

٢ ـ الاتحاد .

ويعرض مذهبهم في التثليث هكذا : « إنهم (النصارى) يقولون إنه تعالى جوهر واحد ، وثلاثة أقانيم : أقنوم الأب ـ يعنون به ذات الباري ، عزّ اسمه ، وأقنوم الأبن ، أي الكلمة ، وأقنوم روح القدس ، أي الحياة . وربما يغيرون العبارة فيقولون : إنه ثلاثة أقانيم ذات جوهر واحد . » (ص ٢٩١) .

ويعرض مذهبهم في الاتحاد هكذا : « اتفقوا على القول به ، وقالوا: إنه تعالى اتحد بالمسيح ، فحصل للمسيح طبيعتان : طبيعة ناسوتية ، وطبيعة لاهوتية . ثم اختلفوا فيه ، فقال بعضهم : إنه اتحد به ذاتاً حتى صار ذاتاهما ذاتاً واحدة ـ وهم اليعقوبية . وقال الباقون ، وهم النسطورية : لا ، بل اتحدا مشيئةً ، على معنى أن مشيئتهما صارت واحدة ، حتى لا يريد أحدهما إلا ما يريده الآخر » (ص ٢٩٢) .

أ ـ الرد عليهم في التثليث

ويأخذ في الرد عليهم في كلتا المسألتين .

ففيما يتصل بالتثليث يقول إن القول بأن الله جوهر واحد ثلاثة أقانيم هو مناقضة ظاهرة « لأن قولنا في الشيء إنه واحد يقتضي أنه في الوجه الذي صار واحداً لا يتجزأ ولا يتبعض ، وقولنا ثلاثة يقتضي أنه متجزىء . وإذا قلتم إنه « واحد ثلاثة أقانيم » كان في التناقض بمنزلة أن يقال في الشيء إنه : موجود معدوم ، أو : قديم مُحْدَث .

على أنه تعالى ليس بجوهر : إذ لو كان جوهراً لكان مُحْدَثاً ، وقد ثَبَتَ قِدَمُه . ففسد قولهم إنه « جوهرٌ واحدٌ ثلاثة أقانيم » .

وبعد،فلو جاز في الله تعالى أن يقال إنه جوهرٌ « واحد ثلاثة أقانيم » لجاز أن يقال إنه « قادر واحد ثلاثة قادرين » و « عالِم واحد ثلاثة عالمين » و « حيّ واحد ثلاثة أحياء » . ومتى قالوا : كيف يكون قادرٌ واحدٌ ثلاثة قادرين ، وعالمٌ واحدٌ ثلاثة عالمين ؟ قلنا : كما يكون شيء واحدٌ ثلاثة أشياء — فليس بُعْدُ أحدهما في العقل إلا كبُعْد الآخر. فقد ظهر تناقض ما يقولونه في ذلك » .

وقد يعترضون على هذا فيقولون : « ألستم تقولون : إنسان واحدٌ وإن كان ذا أجزاءٍ وأبعاض ، ودار واحـــدة وإن اشتملت على بيوت وأروقة ، وعَشَرة واحدة وإن اشتملت على آحاد كثيرة ، ثم لا يتناقض كلامكم ؟ فهلا جاز أن نقول : جوهر واحد ثلاثة أقانيم ، ولا يتناقض كلامنا أيضاً ؟ »

فيقال في الرد على اعتراضهم إن الأمر ليس سواء « لأن هذه الأسماء كلها من أسماء الجُمَل . فالغرض بقولنا : إنسان واحد ، أنه واحد من جملة الناس ، لأنه شيء واحد . وكذلك إذا قلنا : دار واحد وعَشَرة واحدة — بخلاف ما تقولونه في القديم تعالى : فإنكم تجعلونه شيئاً واحداً في الحقيقة ثلاثة أشياء في الحقيقة . فيلزمكم التناقض من الوجه الذي ذكرنا . »

ويتابع حجاجه معهم فيقول : « ما تعنون بهذه الأقانيم ؟

فإن قالوا : نعني بأقنوم الأب ذات الباري .

قلنا : هب أنكم رجعتم بهذا الأقنوم إلى ذات الله تعالى ، على بُعْد هذه العبارة وفسادها — فالى ماذا ترجعون بالأقنومين الآخرين ؟

فان قالوا : نرجع بهما الى صفتين يستحقهما القديم تعالى ، وهو كونه: متكلماً ، حيّاً .

قلنا : إن الحيّ ، وإن كان له ، بكونه حياً ، حالٌ ، فليس له — بكونه متكلماً — حالٌ . وإنما المرجع به الى أنه فاعلٌ للكلام ... على

أن الذات لا يتعدد بتعدد أوصافه . فإن الجوهر الواحد ، وإن كان موصوفاً بكونه جوهراً ومتحيزاً وموجوداً وكائناً في جهة ، فانه لا يتعدد بتعدد هذه الأوصاف ولا يخرج عن كونه واحداً . فكيف أوجبتم تعدُّد الله لتعدد أوصافه ؟ ولم جعلتموه واحداً وثلاثة ؟

وبعدُ ، فان هذه الطريقة توجب عليكم أن تزيدوا في عدد الأقانيم بعدد صفاته — جل وعز — وأن تثبتوا له أقنوماً بكونه قادراً ، وأقنوماً بكونه عالماً ، وآخر بكونه مدركاً،ورابعاً وخامساً بكونه مريداً وكارهاً — حتى يبلغ عدد الأقانيم ثمانية أو تسعة . وقد عُرِف فسادُه .

هذا إن رجعوا بالأقانيم إلى الصفات .

وإن قالوا : إنّا إنما نرجع بها إلى معانٍ قديمة هي الحياة والكلمة — فقد فسدت مقالتهم بدلالتهم التمانع ...

ويقال لهؤلاء النصارى : يلزمكم أن تقتصروا على أقنوم واحد ، لأجل أن هذه الأقانيم إذا اشتركت في القِدَم فلا بد من تماثلها ، ولا بد من أن يسدّ بعضُها مسدَّ بعض فيما يرجع إلى ذاتها ، وذلك يوجب أن يقع الاستغناء بأحدها عن الباقي ، حتى يقال إنه تعالى : جوهر واحد وأقنوم واحد ... وأن لا تثبتوا سواه ، لأنه يقع الاستغناء عن الجميع لمشاركته إياها في القِدَم . » (ص ٢٩٢ — ٢٩٥) .

— الرد عليهم في الاتحاد

اتفق النصارى في القول باتحاد الأب والابن . « واختلفوا في كيفيته : فمنهم من قال بالاتحاد من جهة المشيئة وهم النسطورية ؛ ومنهم من قال إنه من جهة الذات وهم اليعقوبية .

ونحن نبدأ بالكلام على **النساطرة** ، فنقول : قولكم إنه تعالى اتحد بالمسيح من حيث المشيئة لا يخلو : إما أن تريدوا به أنه تعالى مريدٌ

بإرادة المسيح ، وأن المسيح يريد بارادة الله تعالى الموجودة لا في محل ، أو تريدوا به انهما لا يختلفان في الإرادة ، بل لا يريد أحدهما إلا ما يريده صاحبه . وأي هذه الوجوه أردتم فهو فاسد .

اما الأول : فلأنه تعالى لو جاز أن يريد بارادة المسيح مع انها موجودة في قلبه ، لجاز أن يريد بارادة موجودة في قلب غيره من الأنبياء ، وذلك يخرج المسيح من أن تكون له مزية الاتحاد والنبوة .

وبعد ، فلو جاز أن يريد بارادة في المسيح لجاز أن يكره بكراهة في ابراهيم عليه السلام ، لأن بُعْد أحدهما في العقل كبُعْد الآخر . وذلك يقتضي أن يكون حاصلاً على صفات متضادة . وذلك مستحيل .

وأما الثاني : فلأن الإرادة لا توجب للغير حالاً إلا اذا اختصت به غاية الاختصاص . والاختصاص بالمسيح هو بطريقة الحلول ، حتى يستحيل أن يريد بارادة في قلب غيره ، لا لوجه سوى انهـا لم تحله ، فكيف يريد بالإرادة الموجودة لا في محل ولا اختصاص لها به ؟!

وأما الثالث : فلأن القديم تعالى قد يريد ما لا يعلم المسيح ولا يعتقده ولا يظنه ولا يخطر بباله أصلاً . وكذلك المسيح : يريد ما لا يريده الله تعالى كالأكل والشرب وغيرها من المباحات . ففسد كلام **النسطورية** اذ قالوا بالاتحاد من جهة المشيئة .

وأما **اليعقوبية** : فالكلام عليهم اذ قالوا بالاتحاد من جهة الذات ــ أن يقال لهم : لا يخلو الغرض بذلك من أحد وجوه ثلاثة :

١ ــ فاما أن يراد به أن ذات الله تعالى وذات المسيح صارا ذاتـاً واحدةً ؛

٢ ــ أو يراد به أنهما تجاورا ، فحصل بينهما الاتحاد من طريق المجاورة ؛

٣ ــ أو يراد به أنه تعالى حلّ بالمسيح ، فاتحد به على هذا السبيل .

والأقسام كلها باطلة :

أما الأول فلأن الشيئين لو صارا شيئاً واحداً لَلَزِمَ خروج الذات عن صفتها الذاتية ، أو حصول الذات الواحدة على صفتين مختلفتين للنفس. وذلك مستحيل .

وأما الثاني : فلأن المجاورة إنما تصح على الجواهر لأجل أنها من أحكام التحيُّز . ألا ترى أن العَرَض والمعدومَ ، لما استحال عليهما التحيز ، استحال عليهما المجاورة ؟ فكذلك سبيل القديم تعالى ، لأن التحيز مستحيل عليه . وعلى أن المجاورة لا تقتضي الاتحاد ، فإن الجوهرين على تجاورهما لا يخرجان عن أن يكونا جوهرين ، ولا يصيران جوهراً واحداً .

وأما الحلول : فالمرجع به إلى الوجود بجنب الغير ، والغير متحيّز ، والله تعالى يستحيل ذلك عليه لأنه يترتب على الحدوث ، ويقتضي أن يكون من قبيل هذه الأعراض . وذلك محال . » (٢٩٥ — ٢٩٧) .

ويرجع القاضي عبد الجبار السبب في القول بالاتحاد أن النصارى رأوا أنه ظهر على عيسى — عليه السلام — من المعجزات ما لا يصح دخوله تحت مقدور الإنسان : نحو إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وغير ذلك . لهذا « ظنوا أنه لا بد من أن يكون قد تغير وخرج عن طبيعة الناسوتية إلى طبيعة اللاهوتية . وذلك يوجب عليهم أن يقولوا بأنه تعالى متحد بالأنبياء كلهم ، كابراهيم وموسى وغيرهما عليهم السلام . فقد ظهرت عليهم الأعلام المعجزة التي لا يدخل جنسُها تحت مقدور القادرين بالقدرة . والقوم لا يقولون بذلك ، فيجب أن لا يقولوا (ذلك) في المسيح أيضاً . » (ص ٢٩٨) .

بهذا القدر ردّ القاضي عبد الجبار على مذاهب الثنوية ومذاهب النصارى؛ وسنرى أن أبا بكر محمد بن الطيب بن الباقلاّني في كتابه « التمهيد » سيتوسع كثيراً في رده على هذه المذاهب .

وما أورده عبد الجبار في « المجموع من المحيط بالتكليف » لا يخرج في مجموعه عما ورد في « شرح الأصول الخمسة » ولهذا اكتفينا بما ورد في هذا الأخير .

أفعال العباد

وفي مسألة أفعال العباد يذهب القاضي عبد الجبار – شأنه شأن كل المعتزلة ، – الى أن أفعال العباد محدثة منهم ، وأنهم هم المحدثون لها . ويسوق لذلك الأدلة التالية :

١ – أننا نفصل بين المُحسن والمسيء ، ونحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيء على إساءته ، بينما نحن لا نصدر حكماً بالحسن أو القبح فيما يتعلق بحسن الوجه وقبحه ، ولا طول القامة وقصرها ؛ إذ لا يجوز أن نقول للطويل : لِمَ طالت قامتك ، ولا للقصير لم قصرت ؟ بينما لنا أن نقول للظالم : لِمَ ظلمت ؟ وللكاذب : لِمَ كذبت ؟ فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا ، وليس الآخر كذلك ، « لما وجب الفصل، ولكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب . وقد عُرِف فساده [1] » .

وقد يعترض على هذا بأن يقال : انتم تحمدون الله على الايمان ، وإن كان الايمان من فعلكم ومتعلقاً بكم ، وكذلك تذمون أحدنا على الإماتة والغرق والحرق وغير ذلك ، مع أن شيئاً من ذلك لا يتعلق به .

والرد على هذا أن يقال إنه فيما يتعلق بالأمر الأول « فليس على

---

١ « شرح الاصول الخمسة » ، ص ٣٣٢ .

ما تظنونه ، لأنّا لا نحمد الله تعالى على الايمان نفسه ؛ وإنما نحمده على مقدماته : من الإقدار والتمكين وإزاحة العلّة بأنواع الألطاف ؛ وذلك موجود من قِبَله ومتعلّق به ، فلا يلزم » (ص ٣٣٣) . كذلك ليس الأمر فيما يتعلق بالأمر الثاني كما يقولون « لأنّا لا نذم أحدنا على الإماتة والغرق والحرق ؛ وإنما ذممناه على مقدمات ذلك . ألا ترى أن من وضع صبيّاً تحت برد ليموت فانّ ذمّنا إياه ليس على الإماتة ، وإنما هو على إلقائه أو وضعه تحت البرد ؛ وكذلك من ألقى صبياً في تنّور ليحرقه الله تعالى ، فانّا لا نذمه على الإحراق الموجود مِنْ قِبَل الله تعالى ، وإنما نذمه على تقريبه من النـــار وإلقائه فيها ؟ » ففسد ما ظنوه ، وصحّ الاستدلال بهذه الطريقة .

٢ ــ أن مذهب المخالفين يلزم عنـــه « أن لا يُفَرَّق بين المحسن والمسيء ، وأن يرتفع المدح والذم والثواب والعقاب ، ويلزمهم قبح بعثة الأنبياء ؛ ويلزمهم أيضاً أن يكون هو فاعل القبائح ، لأنه إذا كـــان خالقاً لأفعال العباد وفيها القبائح ، لزم ما ذكرناه ، وذلك يوجب أن لا تقع لهم ثقةٌ البتة بكتاب الله تعالى ، وأن يجوّزوا أن يبعث اليهم رسولاً كاذباً ويُظهر المعجزَ عليه ، ليضلّهم عن سواء السبيل ، ويدعوهم الى الكفر ، ويصرفهم عن الإسلام ، لأن إذا جاز أن يفعل بعض القبائح جاز أن يفعل سائرها ، إذ لا فَرْقَ بين بعضها وبين البعض في القبح ــ » (ص ٣٣٤) .

٣ ــ كذلك يلزمهم أن لا تثبت لرسل الله حجة على الكفار ، إذ للكافر حينئذ أن يقول : كيف تدعونا الى الاسلام، ومن أرسلك الينا أراد منّا الكفر وخلقه فينا ، وجعلنا بحيث لا يمكننا الانفكاك عنـــه ؟ كذلك لا يبقى بعدُ معنى لإرسال الرسل : لأنهـــم إما أن يدعونا إلى مـــا خلقه الله فينا ، ولا فائدة في هذا ؛ أو الى ما لا يخلقه الله فينا ، وهذا أمرٌ لا نطيقه ولا نتمكن منه .

٤ — كذلك يلزمهم قبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، « لأن الأمر لا يخلو : إما أن يكون أمراً بالواقع — وذلك قبيح ويجري في القبح مجرى أمر المرميّ من شاهق بالنزول ؛ وإن كان أمراً بما لا يقع ، فان المأمور غير قادر عليه عندهم لقولهم بالقدرة الموجبة ، فيكون الأمر به أمراً بما لا يطاق . وتكليف ما لا يطاق قبيحٌ . وهكذا الكلام في النهي عن المنكر: لأنه إن كان نهياً عن الواقع ، فان ذلك قبيح ولا فائدة فيه ، وإن كان نهياً عما لم يقع ، فان ذلك نهيٌ عما لم يقدر عليه ، وذلك قبيح أيضاً ، ويجري في القبح مجرى نهي الزمِن عن العدو » (ص ٣٣٥) .

٥ — وكذلك يلزم أيضاً قبح مجاهدة أعداء الإسلام والكفار ، « لأن للكفرة أن يقولوا : لماذا تجاهدوننا ؟ إن كان جهادكم إيانا على ما لا يريده الله تعالى منا ولا يحبه فالجهاد لكم أولى وأوجب ، وإن كان الجهاد لنا على ما خلق فينا وجعلنا بحيث لا يمكننا مفارقته والانفكاك عنه ، فذلك جهادٌ لا معنى له » (ص ٣٣٦) .

وبهذه الإلزامات أراد القاضي عبد الجبار أن يبين للقائلين بنسبة أفعال العباد إلى الله أن قولهم هذا يؤدي إلى نتائج لا يقرونها ومن شأنها إبطال الدين وقواعده .

وبعد أن انتهى من طريق الإلزام — وهو سلبي — ، لجأ إلى طريق الإيجاب . ويقوم على أساس أن ما يصدر عنا من تصرفات إنما يقع بحسب قصودنا ودواعينا ، وهي تنتفي بحسب كراهتنا . فلولا أنها محتاجة الينا ومتعلقة بنا لما وجب ذلك فيها . والدليل على « أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصدنا وداعينا هو أن أحدنا إذا دعاه الداعي إلى القيام حصل منه القيامُ على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة ، بحيث لا يختلف الحال فيه . وكذلك فلو دعاه الداعي الى الأكل بأن يكون جائعاً وبين يديه ما يشتهيه ، فانه يقع منه الأكل على كل وجه ، ولا تختلف الحال في

ذلك . وهذه أمارة كونه موقوفاً على دواعينا ويقع بحسبها . وكما أنهـا تقع بحسب دواعينا وتقف عليهـا ، فقد تقف على قصودنا أيضاً وعلى آلاتنا وعلى الأسباب الموجوده من قِبَلنا . ألا ترى أن قولـه : محمد رسول الله لا تنصرف الى محمد بن عبد الله دون غيره من المحمدين ولا يكون خبراً عنه إلا بقصده ؟ وكذلك الكتابة لا تحصل منه إلا إذا علمها، ولا يكفي ذلك حتى يكون مستكملاً للآلات التي تحتاج الكتابة اليها ، نحو القلم وغيره . وأيضاً فان الألم يقع بحسب الضرب الموجود من جهته، يقلّ بقلته ويكثر بكثرته . فصحّ حاجة هذه التصرفات الينا وتعلقها بنا على الحدّ الذي ادعيناه » (ص ٣٣٧ — ٣٣٨) .

وقد يعترض الخصوم — وهم هنا الأشاعرة — بقولهم : « ما أنكرتم أن هذه التصرفات يخلقها الله تعالى فيكم مطابقاً لقصودكم ودواعيكم بمجرى العادة ، لا أنها متعلقة بكم تعلق الفعل بفاعله .

قيل له : إن كل اعتراض لا يثبت إلا بعد ثبات ما اعترض به عليه فهو فاسد ، لأنه إن صحّ ذلك المذهب المعترَض عليه فالاعتراض عليـه فاسد ، وإن لم يصح فالاعتراض لا يثبت أصلاً . وهذا الاعتراض من ذلك القبيل، لأنا ما لم نعلم المحدِث في الشاهد، لا يمكننا أن نعلم المحدِث في الغـائب ، فان الطريق الى إثبات المُحْدِث في الغائب هو أن هذه التصرفات محتاجة الينا ومتعلقة بنا في الاحتياج الى مُحْدِث وفاعل ، وانما احتاجت الينا لحدوثها . فكل ما شاركها في الحدوث، وجب أن يشاركها في الاحتياج الى مُحْدِث وفاعل . » (ص ٣٤٠) .

ولو كان حدوث هذه التصرفات عند قصودنا يقع بمجرى العادة لجاز أن يختلف الحال فيها حتى يصدق قول القائل إنه شاهد في بعض البلاد الغائبة عنا من كان يقع منه الفعل عند صارفه ، وينتفي عند داعيـه ، ويمكنه نقل الثقيل من الأجسام وهو ضعيف ، ولا يمكنه نقـل الخفيف

منها اذا عاد الى قوته ، وتتأتى منه الكتابة البديعة وهو لم يتعلم الكتابة ، فلما تعلمها لم يستطع الكتابة !

إذن هذه التصرفات تحتاج الينا لحدوثها ، وحاجتها الينا إما أن تكون لاستمرار الوجود ، أو لتجدد الوجود . والأول غير صحيح ، لأننا نخرج عن كوننا قادرين ، وتستمر هي في الوجود . فلم يبق الا أن تكون محتاجة الينا لتجدد الوجود .

« فان قيل : لِمَ لا يجوز أن تكون محتاجة الينا ومتعلقة بنا من جهة الكسب ؟ قلنا : ان الكسب غير معقول ، وما لا يعقل لا يجوز أن يُجْعَل جهة الحاجة . . » (ص ٣٤٣) .

وحجة ثانية « على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد ، هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور . فلو كان الله تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً » (ص ٣٤٥) .

وقد يعترض على ذلك فيقال : « ما أنكرتم أن الظالم اسمٌ لمن لم يجعل الظلم كسباً لغيره ، والله تعالى جعل الظلم كسباً لنا ، فلا يجب أن يسمى ظالماً .

قلنا : إن هذا السؤال مع ركاكته يدل على عمى قلب السائل ، لأن فحوى هذا الكلام أن الظالم اسم لمن جعل الظلم كسباً لنفسه . وهذا يوجب أن لا يكون أحدنا ظالماً ، لأنه لم يجعل الظلم كسباً لنفسه ، وإنما جُعِل ذلك كسباً له .

وبعدُ ، فإن قولنا : « ظالم » إثبات « وأنه لم يجعل الظلم كسباً لغيره » : نفي ، ولا يجوز أن يرجع بالاثبات الى النفي ، كما في العادل والرازق » (ص ٣٥٣) .

ثم استشهد القاضي عبد الجبار بعد ذلك بما ورد في القرآن ، وقال

« إن جميع القرآن يشهد على ما قلناه ويؤذن بفساد مذهبهم ، لأن جميع القرآن أو أكثره يتضمن المدح والذم ، والوعد والوعيد ، والثواب والعقاب – فلو كانت هذه التصرفات من جهة الله تعالى مخلوقة في العباد، لكان لا يَحْسُن المدح ولا الذم ، ولا الثواب ولا العقاب ، لأن مدح الغير وذمه على فعل لا يتعلق به – لا يَحْسُن . » (ص ٣٥٩) . ومن جملة هذه الآيات :

١ – قوله تعالى : « وما منع الناسَ أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى » (الاسراء ٩٤) . « فلو كان الايمان من جهة الله تعالى وموقوفاً على اختياره – حتى إن خَلَقَ كان ، وإن لم يَخْلُق لم يكن – لكان لا يكون لهذا الكلام معنى ، لأن للمكلف أن يقول : الذي منعني منه أنك لم تخلقه فيَّ ، وخَلَقْتَ فيَّ ضدَّه الذي هو الكفر ، وصار الحال فيه كالحال في أحدنا إذا شدَّ يدي غلامه الى رجليه ، ويطرحه في قعر بيتٍ مظلم ، ويغلق عليه الأبواب ، ويقول : يا شقيّ ! لِمَ لا تخرج من هذا البيت ، وما منعك منه ؟ فكما أن هذا سخف منه ، كذلك في مسألتنا .

٢ – ومن ذلك أيضاً قوله تعالى : « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم[1] » – أورد ذلك متعجباً منهم في الكفر ، مع ما له عز وجل عليهم من النعم . ولو كان كما قالوه لم يكن للاستعجاب موضع ، ولكان بمنزلة قوله : كيف تَسْوَدّون وقد أنعمت عليكم وفعلت وصنعت؟ فكما أن ذلك مما لا وجه له لما لم يكن الاسوداد متعلقاً بهم وموقوفاً على اختيارهم ، كذلك في مسألتنا ...

٣ – ومن ذلك قوله : « جزاء بما كانوا يعملون[2] » ، وقوله :

---

١ سورة البقرة ٢٨ .

٢ الاحقاف ١٤ ، والفرقان ١٥ ، والواقعة ٢٤ ، والسجدة ١٧ .

« جزاء بما كانوا يكسبون[1] » ، وقوله : « هل جزاء الاحسان إلا الإحسان[2] » — فلولا أنّا نعمل ونصنع ، وإلا كان هذا الكلام كذباً ، وكان الجزاء على ما يخلقه فينا قبيحاً .

٤ — ومن ذلك قوله تعالى : « وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر[3] » وقوله ، « وما لكم لا تؤمنون بالله[4] » — فلولا أن الإيمان موقوف على اختيارنا ، والا كان لا يستقيم هذا الكلام ، ويجري مجرى من يقول لهم : ما لهم لا يَسْوَدّون ، وماذا عليهم لو اسودّوا ؟ وذلك مما لا يجوز ، وكان للخصم أن يقول : أنت الذي منعتني عن الايمان بأشدّ منع ، لم تخلقه فيَّ ، وخلقتَ فيَّ ضده الذي هو الكفر .

٥ — ومن ذلك قوله تبارك وتقدس وتعالى : « فما لهم عن التذكرة مُعرِضين[5] » وذلك انما يصح إذا لم يكن الإعراض من قِبَله . فأما إذا كان هو الذي منعهم عن التذكرة وخلّق فيهم الاعراض عنه ، فلا وجه لهذا التوبيخ والسؤال .

٦ — ومن ذلك قوله : « فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر[6] » فقد فوض الأمر في ذلك الى اختيارنا . فلولا أن الكفر والإيمان متعلقان بنا ومحتاجان الينا ، والا كان لا معنى لهذا الكلام ، وتنزل منزلة قوله : من شاء فليسودّ ؛ ومن شاء فليبيّض ، فكما ان ذلك سخف ، لأن الاسوداد والابيضاض غير متعلقين بنا ، كذلك في مسألتنا .

٧ — ومن جملة ذلك قوله تعالى وتقدس : « هو الذي خلقكم فمنكم

---

١ التوبة ٨٢ ، ٩٥ .

٢ سورة الرحمن ٦٠ .

٣ سورة النساء ٣٩ .

٤ سورة الحديد ٨ .

٥ سورة المدثر ٤٩ .

٦ سورة الكهف ٢٩ .

كافر ومنكم مؤمن[1] » – أورد الآية على وجه التوبيخ ، وذلك لا يحسن الا بعد احتياج الكفر والإيمان الينا وتعلقهما بنا ، والا كان ذلك بمنزلة أن يوبخ أحدنا على طول قامته أو قصرها ، فيقال : قد أنعمنا عليك وصنعنا بك وفعلنا – فقصرت قامتك أو طالت » (ص ٣٦٠ – ٣٦٢) .

فهذه الآيات كلها تقطع بأن الأفعال من صنع العباد ، وأن الإنسان خالق لأفعاله .

إبطال نظرية الكسب

X ولما كانت نظرية الكسب هي التفسير الذي أدلى بــه الأشاعرة لدور الإنسان في الأفعال التي تصدر عنه ، وهي التي عارض بها الأشعري نظرية المعتزلة في أن الإنسان خالق لأفعاله ، فقد كان القاضي عبد الجبار من أوائل كبار المعتزلة الذين تصدوا لتفنيدها .

لكن القاضي لا ينسب الكسب إلى الأشعري ، بل الى ضرار بن عمرو فهو أول قائل بالكسب . وضرار[2] بن عمرو عاش في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجري ، وكان المجلس له بالبصرة قبل أبي الهذيل . ويقول عبد القاهر البغدادي في « الفرق بين الفرق » أنه قال بالكسب (ص ١٣٠) ، واذن يعترف الأشاعرة أنفسهم بأنه أول من قال به قبل

---

١ سورة التغابن ٢ .

٢ راجع عنه : « الفرق بين الفرق » للبغدادي ، ص ١٢٩ ، الاسفراييني : « التبصير في الدين » ص ٦٣ ، الرازي : « اعتقادات فرق المسلمين » ص ٦٩ ، « التنبيه » لابي الحسين الملطي ، ٤٣ ، ابو الحسين الخياط : « الانتصار » ص ١٣٦ وما يليها .

شيخهم أبي الحسن الأشعري . ومن هنا لا يذكر القاضي عبد الجبار اسم الأشعري ، بل صاحب المذهب الأول وهو ضرار بن عمرو .

ويبدأ القاضي عبد الجبار فيبين الآراء في مسألة الأفعال ، فيقول :

المجبرة ينسبون أفعال العباد إلى الله . ومنهم جهم بن صفوان الذي يقول إنها لا تتعلق بنا ، وإنما نحن كالظروف لها ، فان خلقها فينا كانت ، وإن لم يخلقها لم تكن .

وضرار بن عمرو يقول إن الأفعال متعلقة بنا ومحتاجة الينا — وفي هذا القدر يتفق مع المعتزلة ، ولكن جهة الحاجة إنما هو الكسب ، وفي هذا يفترق عن المعتزلة .

والمتأخرون من المجبرة قسموا التصرفات قسمين : وجعلوا أحد القسمين متعلقاً بنا ، وهو المباشر ، والقسم الآخر غير متعلق بنا ، وهو المتولّد. وهكذا فرّقوا بين المباشر ، والمتولّد .

ثم يأخذ في الرد على فكرة الكسب[1] . فيقول إن الكسب هو كل فعل يستجلب به نفع ، أو يستدفع به ضرر . وضرار لا يقصد هذا ، بل يتكلم على الكسب الاصطلاحي . فيرد القاضي عبد الجبار قائلاً : « الاصطلاح على ما لا يعقل غير ممكن ، لأن الشيء يعقل معناه أولاً . ثم إن لم يوجد له اسم في اللغة ، يصطلح عليه ، فأما والمعنى لم يثبت بعدُ ولم يُعقل فلا وجه للاصطلاح عليه . وأيضاً فلا بد من أن يكون للاصطلاح شبَهٌ بأصل الوضع . ومـا يقوله مخالفونا لا شبه له بأصل

---

١ راجع أيضا :

a) W. Montgomery Watt : « The origin of the Islamic doctrine of acquisition» in *journal of the Royal Asiatic Society*, 1943 pp. 234-247.

b) H. Stieglecker : Die Glaubenslehren des Islam, pp. 103 sqq. München 1959-62.

الوضع » (« شرح الأصول الخمسة » ص ٣٦٤) . وهكذا يناقشهم أولاً في أنه لا وجه للاصطلاح على الكسب بغير ما يدل عليه أصل اللغة والاستعمال .

وبعد هذا الاعتراض الشكلي ، يدخل في موضوع المقصود من الكسب . فيقول إنه غير معقول في نفسه ، إذ لو كان معقولاً لكان يجب أن يعقله مخالفو المجبرة في ذلك ، من الزيدية والمعتزلة والخوارج والامامية ، والمعلوم انهم لا يعقلونه . وما ذلك إلا لأنه غير معقول في نفسه ، لأن دواعيهم متوافرة ، وهم حريصون على البحث عن هذا المعنى . ولو كان معقولاً لوجب أن يكون كما عقله أهل اللغة وعبروا عنه ، وأن يعقله غيرهم من أرباب اللغات ، وأن يضعوا له عبارة تنبىء عن معناه . وهذه الطريقة في الرد ذكرها أبو هاشم الجبائي .

ولكن القاضي لا يكتفي بهذا ، بل يجادلهم بدقة ، فيقول لهم ، أي للمجبرة ولضرار بن عمرو واصحابه الضرارية بخاصة :

« عقّلونا معنى الكسب وخبّرونا عنه ؟ فان اشتغلوا بالتحديد ، قلنا : الشيء يعقل أولاً ثم يُحَدّ ، لأن التحديد ليس الا تفصيل لفظ مشكل بلفظ واضح ، فكيف توصلتم إلى معناه بطريق التحديد ؟

ثم يقال لهم : وما هو الذي حددتم به الكسب ؟ فان قالوا : ما وقع بقدرة محدثة — قلنا : ما تعنون بقولكم « ما وقع بقدرة محدثة » ؟ فان أردتم به ما حدث فهو الذي نقوله ، وإن أردتم به ما وقع كسباً ، فعن الكسب سألناكم ، فكيف تفسرونه بنفسه ، وهل هذا الا إحالة للمجهول على المجهول ؟

وأيضاً : فان قولكم : « ما وقع بقدرة حادثة » — ينبني على إثبات القدرة ، وإثبات القدرة يترتب على كون الواحد منا قادراً ، وذلك ينبني على كونه فاعلاً . ومن مذهبكم أنه لا فاعل في الشاهد .

وأيضاً فإن هذا يقتضي أن يكون للفاعل وقدرته – فيه تأثير ، وذلك خلاف ما ذهبتم اليه ، لأن عندكم أن هذا الفعل يتعلق بالله تعالى ، إن شاء أبصره[1] مع القدرة ، وإن شاء أبصره ولا قدرة .

وأيضاً : فلو جاز أن يقال : هذه الأفعال كسب لنا مع أنها متعلقة بالله تعالى على سائر وجوهها ، لجاز في القدرة مثله ، فيقال : إنها كسب لنا ، وإن لم تتعلق بنا البتة . فإن قالوا : إن الكسب ما وقع ، وكانت القدرة عليه على ما يقوله بعضهم ، فإن ما ذكرناه في الحد الأول يعود ها هنا ؛ فلا معنى لإعادته . » ص ٣٦٦ – ٣٦٧) .

ويستمر في بيان تهافت فكرة الكسب ، ثم يورد بعض شبههم التي تعلقوا بها .

١ – مثل انهم قالوا إنه توجد حركة اختيارية ، وأخرى اضطرارية « فلو كانت احداهما متعلقة بنا من طريق الحدوث ، لوجب مثله في الاخرى ، لأن الحدوث ثابت فيهما . وقد عُرف خلافه ، فليس إلا أنها متعلقة بنا من طريق الكسب » . ويرد القاضي على هذه الشبهة قائلاً « إن ذلك لا يستقيم على أصلكم : فإن من مذهبكم أن كل واحدة من هاتين الحركتين موجودتان من جهة الله تعالى وموقوفتان على اختياره ، حتى إن اختارهما كانتا ، وإن لم يخترهما لم تكونا . فكيف سميتم إحداهما اضطرارية ، والأخرى اكتسابية واختيارية ؟ وهل هذا إلا تسمية لا معنى تحتها ، ولا فائدة فيها ؟! » (ص ٣٧٢) .

٢ – ومن شبههم أيضاً قولهم : « لو كان الواحد منا محدثاً لتصرفاته لوجب ان يكون عالماً بتفاصيل ما أحدثه ، كالقديم تعالى : فانه لما كان محدثا لأفعاله ، قادراً عليها ، كان عالما بتفاصيلها . »

والرد عليها أن يقال إن ثمّ فرقا بين الوضعين « لأنه تعالى عالم لذاته، ومن حق العالم لذاته ان يكون عالما بجميع المعلومات على الوجوه التي يصح

[1] كذا ! ولعل صوابه : أنجزه .

أن تعلم عليها . وليس كذلك الواحدُ منا ، فانه عالم بعلم . ففارق أحدهما الآخر . — ثم يقال لهم : أليس أن أحدنا يقدر على الاكتساب ولا يجب أن يكون عالما بتفاصيل ما اكتسبه ؟ فهلا جاز مثله في الحدوث ، فيكون قادراً على الإحداث ، وإن لم يعلم بتفاصيل ما أحدثه ؟ » (ص ٣٧٨).

٣ — ومما يتعلق به الخصوم أيضا قولهم « إن الواحد منّا لو كان محدثا لتصرفاته لوجب أن يسمى خالقا لها ، والأمة قد اتفقت على أن لا خالق إلا الله ، وقد نطق به الكتاب أيضا ، قال الله تعالى : « هل من خالق غير الله » (فاطر ٣) وقال : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم » (سورة الرعد ١٦) .

ويرد القاضي على هذا بقوله إن اللغة تسمح بهذا التعبير ، لأن الخلق معناه التقدير ، والشواهد على ذلك كثيرة ، منها قول زهير :

وَلأَنْتَ تَفْرِي ما خَلَقْتَ وبَعْضُ القَوْمِ يَخْلُقُ ثم لا يَفْرِي[1]

وقيل للحجاج : إنك إذا وعدت وفيت ، وإذا خَلَقْتَ فَرَيْتَ — أي إذا قدرت قطعت .

« وأظهر من هذا كله قوله تعالى : « وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني » (سورة المائدة ١١٠) وقوله تعالى : « فتبارك الله أحسن الخالقين » (سورة المؤمنون ١٤) فلولا أن هذا الاسم (= الخلق) مما يجوز اجراؤه على غيره ، وإلا لتنزل ذلك منزلة قوله : فتبارك الله أحسن الآلهة . ومعلومٌ خلافه .

---

١ فرى : قطع وشق . والمعنى : انت تنفذ ما تعزم عليه وتُقَدِّره ، أو : أنت اذا قدرت امرا قطعته وأمضيته ، وغيرك يقدر ما لا يقطعه لانه ليس بماضي العزم (« لسان العرب » ح ١١ ص ٣٧٥) . وقد ورد في الموضع نفسه من « اللسان » ان الخلق هو التقدير ، واستشهد بهذا البيت .

وأما في الاصطلاح فإنما لم نجز أن نُجري هذا اللفظ على الواحد منا ، لأنه عبارة عمن يكون فعله مطابقاً للمصلحة . وليس كذلك أفعالنا ، فإن فيها ما يوافق المصلحة وفيها ما يخالفها ، فلهذا لم يجز إجراء هذه اللفظة على الواحد منا ، لا لشيء آخر . وأما قوله تعالى « هل من خالق غير الله » فليس فيه ما ظنوه لأن فائدة الكلام معقودة بآخره ، وقد قال تعالى : « هل من خالق غير الله يرزقكم » (فاطر ٣) ، ونحن لا نثبت خالقاً غير الله يرزق » (ص ٣٨٠) .

إذن ، وإن سمح استعمال اللغة باطلاق اسم الخلق على فعل الانسان ، فان الاصطلاح لم يطلقه على أساس أن الخلق إذا أطلق فانما يطلق على الفعل المطابق للمصلحة وحده ؛ وأفعال الإنسان فيها ما يطابق المصلحة ، وفيها ما يخالفها . وهنا يمكن أن نسأل القاضي عبد الجبار : وهل إذا كان الفعل من أفعالنا مطابقاً للمصلحة أمكننا اصطلاحاً أن نطلق عليه اسم الخلق ؟ ولا بد أن يجيب بالإيجاب ، بحسب تقريره هذا . لكن هذا لا يتم إلا بعد تقويم الفعل ، لا لمجرد صدوره .

٤ ــ ومما يتعلقون به أيضاً قوله تعالى : « الله خالق كل شيء ، وهو على كل شيء وكيل » (الزمر ٦٢) .

ويجيب القاضي بأن الله من الأشياء ، والله لم يخلق نفسه ، فلا يمكن التعلق بظاهر هذه الآية . ثم إن هذه الآية وردت في مورد التمدح ، وليس من المدح ان يكون الله خالقاً لكل أفعال العباد وفيها الكفر والإلحاد والظلم ، لهذا لا يحسن التعلق بظاهرها . فإن أخذنا بالتأويل والعدول عن الظاهر ، فيجب أن يكون التأويل على وجه يوافق الدليل العقلي ، فيقول: إن المراد به أن الله خالق كل شيء ، بمعنى مُعْظَم الأشياء . ويشهد على إمكان هذا التأويل وتفسير « الكل » بمعنى : الكثير ، بل « وبعض » الأشياء قوله تعالى في قصة بلقيس : « وأوتِيَتْ مِنْ كلِّ شيء » (النمل ٢٣) .

مع أنها لم تؤت كثيراً من الأشياء .

٥ ـ ويتعلقون أيضاً بقوله تعالى : « الله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما » (السجدة ٤) قالوا : وأعمال العباد فيما بين السموات والأرض ، فيجب أن تكون من خلق الله .

ويجيب بأنه « لو كان الأمر ما ظنوه لوجب ان تكون هذه الأفعال كلها مخلوقة في العباد في ستة أيام . وقد عرف خلافه » (ص ٣٨٣)

٦ ـ ويتعلقون أيضاً بقوله تعالى : « ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها » (الحديد ٢٢) قالوا: ففي هذه الآية دلالة على أن جميع المصائب من جهة الله تعالى .

ويرد القاضي فيقول: « وجوابنا ان الكتابة في قوله «من قبل أن نبرأها» راجعة الى الأنفس ، لا الى المصائب لأنها أقرب المذكورين ، والكتابة إنما ترجع إلى أقرب مذكور . فبيَّن تعالى أنه قبل خلْق الأنفس كان عالماً بما يصير أمرهم إليه وتصيبهم من المصائب مكتوباً في اللوح المحفوظ. فلا تعلُّق لكم بها . وبعدُ ، فلو رجعت الكتابة الى المصائب لكان لا بد من أن يكون المراد به ما يصيبنا من الآلام والانتقام من جهة الله تعالى ، فقد تمدح بالآية ، ولا تمدّح بالقبائح في موضع من المواضع »(ص٣٨٥).

الاستطاعة

والاستطاعة قبل الفعل في مذهب المعتزلة ، وعلى هذا سار القاضي عبد الجبار ، وأثبت ذلك بأدلة قوية عرضها في « شرح الأصول الخمسة »

(ص ٣٩١ وما يتلوها) ، وأثبت فساد مذهب المجبرة الذين يقولون إن القدرة مقارنة لمقدورها (٣٩٦ — ٤٠٠) . ومما يستدل به في هذا الباب :

١ — قوله « إنه لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالايمان تكليفاً لما لا يطاق ، إذ لو أطاقه لوقع منه . فلو لم يقع منه ، دل على أنه غير قادرٍ عليه . وتكليف ما لا يطاق — قبيحٌ . والله تعالى لا يفعل القبيح » .

٢ — ودليل آخر : « أن القدرة صالحة للضدين ، فلو كانت مقارنة لها لوجب بوجودها وجودُ الضدين . فيجب في الكافر وقد كلّف بالإيمان أن يكون كافراً مؤمناً دفعة واحدة ، وذلك محال . » (ص ٣٩٦) .

وكان الأشعري يقول إن الإنسان يستطيع باستطاعة هي غيره ، وذلك « لأنه يكون تارة مستطيعاً وتارة عاجزاً ، كما يكون تارة عالماً وتارة غير عالم ، وتارة متحركاً وتارة غير متحرك . فوجب أن يكون مستطيعاً بمعنى هو غيره ، كما وجب أن يكون عالماً بمعنى هو غيره[1] » .

كذلك قال إنه يستحيل تقدم الاستطاعة على الفعل « لأن الفعل لا يخلو أن يكون حادثاً مع الاستطاعة في حال حدوثها ، أو بعدها . فإن كان حادثاً معها في حال حدوثها ، فقد صح أنها مع الفعل للفعل . وان كان حادثاً بعدها ، وقد دلّت الدلالة على أنها لا تبقى ، وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة . ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العجز بعدها ، فيكون الفعل واقعاً بقدرة معدومة . ولو جاز أن يفعل في حالٍ هو فيها عاجز بقدرة معدومة ، لجاز أن يفعل بعد مائة سنة من حال حدوث القدرة ؛ وإن كان عاجزاً في المائة سنة كلها بقدرةٍ عدمت من مائة سنة . وهذا فاسد . — وأيضاً فلو جاز

---

١ الاشعري : « كتاب اللمع » ، ص ٥٤ ، نشرة الاب رتشرد يوسف مكارثي ، بيروت ١٩٥٣ .

حدوث الفعل مع عدم القدرة ، ووقع الفعل بقدرة معدومة ، لجاز وقوع الإحراق بحرارة نار معدومة ، وقد قلب الله النار برداً ، والقطع بحد السيف معدوم وقد قلب الله تعالى السيف قصباً ، والقطع بجارحة معدومة ، وذلك محال . فاذا استحال ذلك ، وجب ان الفعل يحدث مع الاستطاعة في حال حدوثها [1] » .

وقد رد القاضي عبد الجبار على حجة الأشعري هذه في « شرح الأصول الخمسة » ، وذلك حين قال :

« وأحد ما يتعلقون به قولهم : لو جاز الفعل بقدرة متقدمة لجاز بالقدرة المعدومة ، بل كان يجوز في حالة العجز . ومعلومٌ خلافه .

والأصل في الجواب عن ذلك : ما تريدون بقولكم إنه : لو جاز الفعل بقدرة متقدمة لجاز بالقدرة المعدومة ؟ إن أردتم به أن الفعل يصحّ بقدرة لم تكن موجودةً قط ، فإن ذلك لا يجب . وإن أردتم به أنه يصحّ بقدرة كانت موجودة ثم عدمت ، فإن ذلك مما نرتكبه ونلتزمه ، فلا مانع لهذاً الإلزام . وهذا ظاهر في أفعالنا : المباشر منها والمتولد .

أما في المباشر : فلأن الفعل إنما يحتاج الى القدرة لخروجه من العدم إلى الوجود ، فلو لم تتقدمه بل توجد في حالة وقوع الفعل فإنه لا يحتاج إليها ، بل يستغني عنها .

وأما في المتولدات فأظهر : ألا ترى أن الرامي ربما يرمي ويخرج عن كونه قادراً قبل الاصابة ، بل عن كونه حيّاً ؟

وأما قولهم « بل كان يصح في حالة العجز » — فإن أرادوا به أنه كان يصحّ في العجز ولمّا تقدمته القدرة ، فإن ذلك مما لا يجب ، وإن

---

[1] الكتاب المذكور ، ص ٥٤ ــ ٥٥ .

أرادوا به وقد تقدمته قدرة ، فانّا نجوّزه : ألا ترى أن الرامي قد يرمي ويعجز قبل مصادفة السهم رميته ؟ فبَطَل كلامُهم[1] »

ولا بد أنه تناول هذه المسألة أيضاً في كتابه « نقض اللمع » ، وهو لم يصلنا حتى الآن .

الله لا يريد المعاصي

والله لا يريد المعاصي ، وهذا ثابت بالسمع وبالعقل .

واستدل القاضي عبد الجبار على ذلك بآيات من القرآن :

١ — من جملتها قوله تعالى « وما الله يريد ظلماً للعباد » (غافر ٣١) وقوله : « ظلماً » نكرة ، « والنكرة في النفي تعمّ . فظاهر الآية يقتضي أنه تعالى لا يريد شيئاً مما وقع عليه اسم الظلم » (« شرح الأصول الخمسة » ص ٤٥٩) .

٢ — وقوله تعالى : « والله لا يحب الفساد » (البقرة ٢٠٥) يدل على أنه لا يريد الفساد ولا يحبه ، سواء كان من جهته أو من جهة غيره .

٣ — وقوله تعالى : « كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً » (الاسراء ٣٨) وهذا يدل على « أن المعاصي كلها مكروهة عند الله ، ولن تكون كذلك إلا وهو كاره لها ، ولا يكون كارهاً لها إلا وهو غير مريد لها ، اذ لو كان مريداً لها مع الكراهة لكان حاصلاً على صفتين ضدين — وذلك مستحيل . » (ص ٤٦١) .

---

١ « شرح الاصول الخمسة » ، ص ٤٢٤ .

أما من جهة العقل فقد استدل بما يلي :

١ ـ أن الله لو كـــان مريداً للقبيح لوجب أن يكون فاعلاً لإرادة القبيح ، وإرادة القبيح قبيحة ، والله تعالى لا يفعل القبيح لأنه عالم بقبحه ومستغنٍ عنه .

٢ ـ وثانياً : لو كان الله مريداً للمعاصي لوجب أن يكون حاصلاً على صفة من صفات النقص ، وذلك لا يجوز على الله .

٣ ـ وثالثاً : نهى الله عن المعاصي ، فلو كان مريداً لها لما جـــاز ذلك . ولو كان مريداً لهـــا مع نهيه عنها لكان يجب ان يكون حاصلاً على صفتين متضادتين ، إذ النهي لا يصير نهياً إلا بالكراهة . وهذا محال .

٤ ـ ورابعاً : لو كان الله مريداً للمعاصي لوجب أن يكون محبـــاً لها وراضياً بها ، لأن المحبة والرضا والإرادة من باب واحد ، بدلالة أنه لا فرق بين أن يقول القائل : أحببت أو رضيتُ ، وبين أن يقول : أردتُ .

وبعد أن أثبت مقالته بالسمع والعقل شرع في الردّ على شبه المخالفين، وهي أيضاً تستند الى السمع ، والى العقل .

١ ـ فما استدلوا بـــه من الآيات قوله تعالى : « ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً مـــن الجن والإنس » (الأعراف ١٧٩) . إذ يقولون إن اللام لام الغرض ، وظاهر الآيـــة يقتضي إذن أن الله خلق كثيراً من الجن والإنس ليعاقبهم في نـــار جهنم . ولن يكون كذلك إلا ويريد منهم ما يستوجبون به العقوبة ، أي يريد منهم ارتكاب المعاصي التي بها يستوجبون العقاب .

ويرد القاضي عبد الجبار على هذا بأن يقول إن هذه اللام ليست للغرض، بل للعاقبة . لأن لام الغرض لا تدخل على الأسماء الجامدة ، وإنما تدخل

على المصادر والأفعال المضارعة. فلا يقال: دخلت بغداد للسماء والارض، كما يقال دخلت للعلم أو لطلب العلم. وجهنم اسمٌ جامد، فكيف تدخله لام الغرض؟!

لهذا لا بد من العدول عن الظاهر إلى التأويل، «فنقول إن هذه اللام لام العاقبة، ولها نظائر كثيرة في القرآن وفي اللغة، قال الله تعالى: «فالتقطه آلُ فرعون ليكون لهم عدواً وحزنا» (القصص ٨). ومعلوم انهم لم يلتقطوه لهذا الوجه، بل التقطوه ليكون لهمُ قرّة عين، على ما حكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله: «وقالت امرأة فرعون قرة عين لي ولك لا تقتلوه» (القصص ٩)، وقوله «ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالاً في الحياة الدنيا، ربّنا ليضلوا عن سبيلك» (يونس ٨٨)، وعاقبتهم: يضلّون عن سبيلك، وقوله: «إنما نُملي لهم ليزدادوا إثماً» (آل عمران ١٧٨) أي: وعاقبتهم أن يزدادوا إثماً. قال الشاعر:

له ملَكٌ ينادي كل يومٍ لِدُوا للموت وابنوا للخراب

وقال آخر:

وللموت تغذو الوالداتُ سِخالها كما لخراب الدهر تُبنى المساكن

وقال آخر:

أموالنا لذوي الميراث نجمعها ودورنا لخراب الدهر نبنيها

ويقال في المثل:

رُبّ ساعٍ لقاعدٍ آكلٍ غير حامد

يوضح هذه الجملة أن الآية وردت مورد الذم؛ ولا يستحق أحدنا الذمّ على أنه تعالى خلقه للمعاقبة. فليس إلا أن تحمل على ما قلنا لتوافق

دلالة العقل ، ولا يناقض قوله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » (الذاريات ٥٦) . (« شرح الأصول الخمسة » ص ٤٦٥ – ٤٦٦) .

٢ – ومما استدلوا به من طريق العقل قولهم : لو وقع في العالم ما لا يريده الله ، أو لم يقع ما أراده ، لدل ذلك على عجزه وضعفه ، كما هو في الشاهد : فان الملك إذا أراد من جنده ورعيته أمراً من الأمور ثم لم يقع ، أو وقع ما لم يرده دل على عجزه وضعفه ، كذلك يجب مثله في الغائب .

ويرد القاضي على هذا بسهولة فيقول إن « ما يريده الله لا يخلو : إما أن يكون من فعل نفسه ، أو من فعل غيره . فان كان من فعل نفسه ثم لم يقع دل ذلك على عجزه وضعفه ، لأن من حق القادر على الشيء إذا خلص داعيه اليه أن يقع لا محالة ، حتى إن لم يقع دل على أنه غير قادر عليه . وإن كان ما يريده (هو) من فعل غيره : فاما أن يريده على طريق الإكراه والحمل ، أو على طريق الاختيار . فان أراده على طريق الإكراه ثم لم يقع ، دل على عجزه عن السبب الذي يوصله الى الحمل والإكراه . فأما اذا أراده على طريق الاختيار من دون أن يعود نفعه أو ضرره اليه ثم لم يقع ، لم يدل على عجزه ونقصه ، لأن المرجع بالعجز زوال القدرة ؛ وليس يجب إذا لم يقع أمرٌ من الأمور من الفاعل المختار – أن يدل على عجزه . » (ص ٤٦٦) .

الآلام واللذات

اختلفت الآراء في الآلام : هل هي قبيحة كلها ، والملاذ هل هي حسنة كلها ، أو بعضها .

١ – فقال الثنوية إن الآلام قبيحة كلها ، وإن الملاذ حسنة كلها .

٢ – قال آخرون إن الآلام لا تكون حسنة إلا اذا كانت مستحقة . ولكنهم لما رأوا وصول الآلام إلى الأطفال والبهائم الذين لا يستحقونها انقسموا :

أ – فقال أصحاب التناسخ : إنهم كانوا في قالب آخر فعصوا الله ، فنقلهم إلى هذا القالب وعاقبهم بهذه العقوبات ، فالمعاقَب ليس الطفل أو البهيمة ، بل الروح التي تناسخت في الطفل أو البهيمة .

ب – وقال البكرية ، وهم ينسبون إلى ابن أخت عبد الواحد بن زيد : إن الأطفال والبهائم لا يحسون شيئاً من هذه الآلام البتة . وكان بكر هذا « يزعم أن الأطفال الذين في المهد لا يألمون ، ولو قطعوا وفصلوا ، ويجوز أن يكون الله – سبحانه – لذّذهم عندما يضربون ويُقطعون[1] » .

٣ – « واعتقد الجبرية أن الآلام يعتبر حسنها وقبحها بحال فاعلها : فإن كان فاعلُها القديمُ – جل وعز – يحسن منه ، سواء كان ظلماً أو اعتباراً ، – وإن كان فاعلها الواحد منا ، لا يحسن . واعتلوا لذلك بأنه تعالى مالِك ، وللمالِك أن يفعل في مُلْكه ما يشاء[2] » .

أما القاضي عبد الجبار فيرى أن الآلام شأنها شأن غيرها من الأفعال تقبح مرة وتحسن أخرى ؛ فاذا حسنت فلوجه ، متى وقع ذلك الوجه حسن من أيّ فاعلٍ كان ، فلا يتوقف الأمر على الفاعل ، بل على الفعل نفسه ؛ كذلك إذا قبحت قبحت لذاتها ، لا لفاعلها . فالألم يحسن إذا كان فيه نفع أو دفع ضرر أعظم منه ، أو كان عن استحقاق .

---

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ، ج ١ ص ٣١٧ . القاهرة ١٩٥٠ .

٢ القاضي عبد الجبار : « شرح الاصول الخمسة » ، ص ٤٨٣ .

« وكل عاقل يعلم بكمال عقله قُبح كثير من الآلام كالظلم الصريح وغيره، وحسن كثير منها كذم المستحق للذم ، وما يجري مجراه » (ص ٤٨٤) . مثال ذلك أن « كل عاقل يستحسن عقله تحمل السفر ومعاناة السهر طلباً للأرباح والآداب ؛ ولا يستحسن ذلك إلا لما يرجوه من النفع . وهكذا فإنه يستحسن شرط الأذنين والحجامة والفصد ... لما يعتقد فيه من ارتفاع الضرر . ويستحسن منه ذمُّ من أساء اليه ، ولا وجه لحسنه إلا الاستحقاق. فحصل من ذلك أن الألم متى حصل على وجهٍ من هذه الوجوه التي ذكرناها حسن لا محالة . ومتى خرج عن هذه الوجوه لم يحسن ، بل يكون قبيحاً . ولسنا نجعل الوجه في حسنه حصول النفع ودفع الضرر على كل حال . بل إن حصل ذلك فهو الوجه في حسنه . وإن لم يحصل فان ظنّ ذلك يكون وجهاً في حسنه . والدليل عليه أن أحدنا يحسن منه تكلُّف المشاق وتحمُّل الأسفار طلباً للعلوم والآداب وغير ذلك مع أنها كلها مظنونة ...

وإذا تقررت هذه الجملة فقد بطل ما قالته الثنوية من أن الآلام كلها قبيحة لنفور الطبع عنها ... وبطل أيضاً قول أهل التناسخ القائلين بتنقل الأرواح في الهياكل[1] ... وبطل أيضاً قول البكرية . وفسد أيضاً قول المجبرة حيث قالت إن الاعتبار في حسن الآلام وقبحها لحال الفاعل : فإن كان الفاعل هو الله تعالى حسن ، وإلا لم يحسن ، لما ذكرناه ، ويقبح لتعريه عن هذه الوجوه ، فلا يختلف الحال في ذلك بحسب اختلاف الفاعلين » (ص ٤٨٥) .

وبعد أن قرر هذه القضية على هذا النحو ، وهي أن الآلام منها ما يحسن ومنها ما يقبح : والأولى هي ما فيها نفع أو دفع ضرر أعظم منه أو التي تكون عن استحقاق رداً على إهانة أو إضرار ، وأن وصفها بالحسن والقبح لا يتعلق بالفاعل ، بل بالفعل نفسه — يبحث فيما يفعله الله

---

١ الهياكل : الاجسام ·

من الآلام فيقسمها إلى ما يوصله إلى المكلف ، وما يوصله إلى غير المكلف . فما يوصله إلى غير المكلف فلا بد أن يكون في مقابله من الأعواض ما يوفي عليه حتى لا يكون ظالماً ، وأن يراعى فيه اعتبار المكلفين ، حتى لا يكون عبثاً . أما إن أوصله إلى المكلف فلا بد فيه من الأمرين معاً : العوَض ، والاعتبار . والاعتبار هنا إما أن يكون اعتباراً له فقط ، أو لغيره ، أو له ولغيره معاً . ولا يحسن من الله الايلام لدفع ضرر ، وإنما يحسن فيه فقط للاعتبار ، أو لاستحقاق على سبيل العقوبة . ذلك أنه لا يحسن من الله الإيلام لدفع ضرر ، « لأنّ الله تعالى قادر على أن يدفع ذلك الضرر من دون هذا الألم، فالإيلام والحال هذه يكون عبثاً لا فائدة فيه . » (ص ٤٨٦) .

وقد يعترض على هذا بأن يقال : اذا كان الله هو الذي خلقنا وخلق فينا الحياة والقدرة والشهوة والسمع والبصر ، فهلا جاز له أن يؤلم من دون عوض أو استحقاق ؟

ويمكن أن يورد هذا السؤال على وجهين :

« أحدهما أن يقال : إذا كان الله تعالى هو المنعم المتفضل الذي خلقنا وخلق فينا الحياة والقدرة والشهوة والمشتهى ، فان له أن يسترد هذه النعم أو واحدةً منها كما في الشاهد : فان للمعير ان يسترد العارية ، فكذلك سبيل القديم تعالى مع هذه النعم التي هي الحياة والقدرة وغيرها لأنها كالعواري — وعلى هذا قالوا :

إنما الدنيا هباتٌ وعوارٍ مُسْتَرَدّة
شدة بعد رخاءٍ ورخاءٌ بعد شدّة

والثاني أن يقال : إنه تعالى إذا كان أنعم علينا بهذه الضروب من النعم فله أن يمتحننا بهذا القدر من الإيلام ، وصار الحال فيه كالحال في الوالد إذا أنعم على ولده بضروبٍ من النعم ، ثم قال له مرةً : ناولني

الكوز ، أو اسقني الماء . فكما أن ذلك يحسن منه ، فلا يجب أن يكون في مقابلته عوض ولا استحقاق ، كذلك ها هنا .

والجواب : أما الأول : فلا يصح ، لأنه ليس للمنعم سلب النعمة على الإطلاق ، بل لا بد من أن يكون مشروطاً بأن يتضمن ضرر المنعم عليه ضرراً يجحف بحاله ويقع الاعتداد بـه . وهكذا نقول في استرداد العارية من جهـة العقل . على أن الشرع أباح لنـا استردادها وإن اغتم المستعير بردّها ، وضمن لـه في مقابلة ما يلحقه من الغم أعواضاً موفية عليـه .

وأما الثاني فلا يصح أيضـاً : لأنه ليس للمنعم على غيره أن يؤلمـه لمكان نعمته . فمعلومٌ أن من تصدّق على غيره بدرهم ، لا يجوز له أن يكلفه من بعده التكاليف الشاقة ، كأن يأخذه مثلاً بتطيين سطوحه والقيام بعمارة دُوره ، إلى غير ذلك . بل للمنعم عليه أن ينكر عليه ذلك ويقول له : كان من سبيلك ألا تتصدق عليَّ بذلك الدرهم ، ولا تؤذيني اليوم لمكانه . وأما حديث الوالد مع ولده فهو يحسن منه ما يأمره بهذا القدر ، لأن ذلك مما لا يقع الاعتداد به . ولو كان من باب ما يقع الاعتداد به فإنما يسوغ له ذلك شرعاً . وقد ضمن الله تعالى للولد في مقابلته ما يوفي عليه حيث أباح للوالد ذلك . » (ص ٤٨٨ – ٤٨٩) .

خلق القرآن

وفي مسألة خلق القرآن يبدأ القاضي عبد الجبار بعرض آراء المخالفين، ويتلو ذلك بتفنيدها . وهو يستعرض منها ثلاثة مذاهب :

أ – مذهب الحشوية النوابت من الحنابلة ، الذين ذهبوا إلى ان هذا القرآن

المتلو في المحاريب والمكتوب في المصاحف غير مخلوق ولا محدث ، بل قديم مع الله تعالى ؛

ب – مذهب الكُلابية الذين قالوا إن كلام الله هو معنى أزلي قائم بذاته تعالى ، مع أنه شيء واحد : توراة ، وانجيل ، وزبور ، وفرقان ، وإن هذا الذي نسمعه ونتلوه هو حكاية كلام الله .

ج – وإلى نفس مذهب الكلابية ذهب أبو الحسن الأشعري « إلا أنه لما رأى أن قوله : أن الذي نتلوه في المحاريب ونكتبه في المصاحف حكاية كلام الله تعالى يوجب أن يكون كلامه أيضاً محدثاً وأصواتاً وحروفاً ، لأن الحكاية يجب أن تكون من جنس المحكي ، قال : إن هذا المسموع هو عبارة كلام الله تعالى . ولم يدر أن العبارة يجب أن تكون من جنس المعبّر عنه ، إلا أنه قد جرى على القياس فقال : الكلام معنىً قائمٌ بذات المتكلم من دون فرقٍ بين الشاهد والغائب » (« شرح الأصول الخمسة » ص ٥٢٨) .

أما مذهب المعتزلة فهو « أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه ، وهو مخلوق مُحْدَث ، أنزله الله على نبيه ليكون علماً ودالاً على نبوته ؛ وجعله دلالةً لنا على الأحكام لنرجع اليه في الحلال والحرام ؛ واستوجب منا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس . وإذن هذا الذي نسمعه اليوم ونتلوه – وإن لم يكن محدثاً من جهة الله تعالى – فهو مضافٌ اليه على الحقيقة ، كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيدة امرئ القيس إليه على الحقيقة ، وإن لم يكن محدثاً لها من جهته الآن » (ص ٥٢٨) .

ويرد القاضي على القائلين بأن القرآن قديم مع الله تعالى بأن يقول إن « القرآن يتقدم بعضه على بعض ؛ وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديماً ، إذ القديم هو ما لا يتقدمه غيره . يبين ذلك أن الهمزة في قوله: الحمد لله – متقدمة على اللام ، واللام على الحاء ، وذلك مما لا يثبت

معه القدم . وهكذا الحال في جميع القرآن . ولأنه سور مفصلة وآياتُ مقطعة ، له أول وآخر ، ونصف ، وربع ، وسدس ، وسبع . وما يكون بهذا الوصف ، كيف يجوز أن يكون قديماً ؟ » (ص ٥٣١) .

وعلى الكلابية والأشعري،القائلين بأن كلام الله معنى قائمٌ بذاته،يرد قائلاً لهم : « إن الكلام الذي أثبتموه مما لا يعقل ، ولا طريق اليه . وإثبات ما لا طريق اليه يفتح باب كل جهالة ، ويوجب عليكم تجويز المحالات ، نحو : أن تجوزوا أن يكون في المحل معانٍ ولا طريق اليها، وأن يكون في بدن الميت حياة وقدرة وشهوة إلا أنه لا طريق إلى شيء من ذلك ... فان قيل : لِمَ قلتم إنه لا طريق اليه ؟ قلنا : لأن المعنى إذا لم يعلم ضرورةً فالطريق اليه إما ان يكون صفة صادرة عنه ، أو حكماً أوجبه هو . وليس ها هنا صفة تصدر عن الكلام الذي أثبتُّموه،ولا حكم له يتوصَّل به إلى إثباته . فإثباته والحال هذه يؤدي إلى ما ذكرناه . » (ص ٥٣٢ – ٥٣٣) .

فالقاضي يفند مذهب الكلابية والأشعري لقولهم بالكلام النفسي ، غير المعبر عنه في الخارج ؛ فكأنهم يقولون إن كلام الله القديم هو كلامه في نفسه غير المعبر عنه بالأصوات .

ويستعرض بعد ذلك شُبَه المخالفين ممن قالوا بقدم القرآن :

١ – ومنها قولهم : قد ثبت أن القرآن يشتمل على أسماء الله تعالى، والاسم والمسمى واحد،فيجب ان يكون القرآن قديماً مثل الله . قالوا : والذي يدل على الاسم والمسمى واحد ، أن أحدنا عند الحلف يقول : تالله ووالله .

ويرد القاضي على هذه الشبهة بأن يقول : لو كان الاسم والمسمى واحداً لكان يجب إذا سمّى أحدكم بعض النجاسات أن ينجس فمه ، واذا سمّى بعض الحلاوات أن يحلو فمه ، واذا سمّى شيئاً من المحرقات أن يحترق فمه . وليس الأمر كذلك . ثم كيف يكون الاسم والمسمى واحداً ، مع أن الاسم عَرَض ، والمسمى جسم ؟!

٢ – وتعلقوا بآيات من القرآن ، منها قوله تعالى : « ألا له الخلق والأمر » (سورة الاعراف ٥٤) قالوا : إنه تعالى فصل بين الخلق والأمر، وفي ذلك دلالة على أن الأمر غير مخلوق .

ويرد القاضي فيقول إن هذا الاستدلال باطل ، لأن مجرد الفصل لا يدل على اختلاف الجنسين ، مثاله في القرآن : « فيها فاكهة ونخل ورمان » (سورة الرحمن ٦٨) فصل بين الفاكهة والرمان ، مع أن الرمان من الفاكهة .

ومن الآيات التي تعلقوا بها أيضاً قوله تعالى : « الرحمن علم القرآن ، خلق الانسان » (سورة الرحمن آية ١و٢و٣) قالوا: إن هذا يدل على أن القرآن غير مخلوق ، لأنه وصف الإنسان بالخلق ولم يصف القرآن به .

ويرد القاضي على هذا فيقول : « ليس يجب إذا وصف الله تعالى الإنسان بأنه مخلوق أن لا يكون ما عدا الانسان مخلوقاً ، فإن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على ما عداه . وبعدُ ، فلو استدللنا نحن بهذه الآية لكنا أسعد حالاً منكم . فقد قال « علم القرآن » ، والتعليم لا يتصور إلا في المحدثات » (ص ٥٤٥) .

النبوة

يرى القاضي عبد الجبار أنه لا فرق في الاصطلاح بين الرسول والنبي. وكان البعض يرى أن ثم فارقاً ، واستدل على ذلك بالآية : « وما أرسلنا من قبلك من رسولٍ ولا نبيّ » (الحج ٥٢) قال : فصل القديم تعالى بين الرسول والنبي ، فيجب أن يكون أحدهما غير الآخر .

ويرد القاضي على هذا قائلاً « إن الذي يدل على اتفاق الكلمتين في المعنى هو أنهما يثبتان معاً ويزولان معاً في الاستعمال ، حتى لو أثبت أحدهما ونفي الآخر لتناقض الكلام . وهذا هو أمارة إثبات كلتا اللفظتين المتفقتين في الفائدة . ــ وأما قوله تعالى : « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي » فإنه لا يدل على ما ذكروه ، لأن مجرد الفصل لا يدل على اختلاف الجنسين : ألا ترى أنه تعالى فصل بين نبينا وغيره من الأنبياء، ثم لا يدل (هذا) على أن نبينا ليس من الانبياء ؟ وكذلك فانه تعالى فصل بين الفاكهة وبين النخل والرمان ، ولم يدل على أن النخل والرمان ليسا من الفاكهة ، كذلك ها هنا » (شرح الأصول الخمسة » ص ٥٦٨) .

والله إذا بعث رسولاً لا بد له أن يدعي النبوة ويظهر عليه الآيات والمعجزات الدالة على صدقه عقب دعواه للنبوة . والمعجز هو في الاصطلاح: الفعل الذي يدل على صدق المدعي للنبوة ، وهو ما يعجز البشر عن الاتيان بمثله . والفعل لا يدل على صدق المدعي للنبوة إلا بشروط :

أحدها : أن يكون من جهة الله تعالى أو في حكم أنه من جهته : لأن المعجز ينقسم الى ما لا يدخل جنسه تحت مقدور القُدَر كإحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص ، وقلب العصا حية ، ومـا شاكل ذلك ؛ والى ما يدخل جنسه تحت مقدور القدر ، مثل قلب المدن رأساً على عقب ، ونقل الجبال ، وحنين الجذع ، وما شابه ذلك ــ والقرآن من هذا النوع الثاني ، فان جنسه ــ وهو الصوت ــ داخلٌ تحت مقدور القدر . « ولهذا فإنّا لو خلّينا وقضية العقل كنا نجوز أن يكون مـن جهة الرسول عليه السلام ، أعطاه الله تعـالى زيادة علمٍ أمكنه معه الاتيانُ به . فصح ان المعجز ليس من شأنه كونُه من جهة الله تعالى ، بل إذا جرى في الحكم

كـأنه من جهته تعالى – كفى . وعلى كل حال فلا بد من أن يكون جارياً في الحكم مجرى فعل الله يصح كونه دلالةً دالةً على صدق من ظهر عليه ...

والثاني : أن يكون واقعاً عقيب دعوى المدعي للنبوة ، لأنه لو تقدم الدعوى لم تتعلق به ، فلا يكون بالدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره ... وكذلك فلو تراخى عنه لم يتعلق به ، فلاتكون بالدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره ...

. والثالث : أن يكون مطابقاً لدعواه . فانه لو لم يكن كذلك وكان بالعكس ، لم يكن يتعلق بدعواه ، فلا يدل على صدقه . يبين ذلك أن قائلاً لو قال بحضرة جماعة : إني رسول فلان إليكم ، وعلامته أن يحرك رأسه إذا بلغه كلامي هذا ، فانه إذا بلغه ولم يحرك وسكن رأسه، لم يدل على صدقه ، إن لم يدل على كذبه ...

والرابع : أن يكون ناقضاً لعادة من بين ظهرانيه . لأنه لو لم يكن كذلك ، لم يكن ليدل على صدق من ظهر عليه أصلاً . ألا ترى أن أحدنا إذا ادعى النبوّة ، وجعل معجزته طلوع الشمس من مشرقها وغروبها في مغربها لم تصح له دعواه ، ولم يدل ذلك على صدقه . وبالعكس من ذلك : فلو ادعى النبوة وجعل معجزته طلوع الشمس من المغرب وغروبها في المشرق ، فانه يدل على صدقه لِمَا انتقض في أحدهما ولم ينتقض في الآخر . » (ص ٥٦٩ – ٥٧١) .

فالمعجز لا بد أن يكون ناقضاً للعادة ، أي للقوانين ، خارقاً لها . وليس هكذا سبيل ما يتوصل إليه بالحيلة وخفة اليد . وانما تنفذ حيلة المشعوذ والمحتال على من لم يكن من أهل صناعته ولا يكون له بها دراية ومعرفة ؛ وليس هذا حال المعجزة . ولهذا جعل الله معجزة كل نبيّ مما يتعاطاه أهل زمانه ، حتى جعل معجزة موسى هي قلب العصا حية ،

لما كان الغالب على أهل زمانه تعاطي السحر ، وجعل معجزة عيسى إبراء الأكمه والأبرص ، لما كان الغالب على أهل زمانه الطب ، وجعل معجزة نبينا محمــد – صلى الله عليه وسلم – القرآن ، وجعله في أعلى طبقات الفصاحة ، لما كانت الغلبة للفصاحة والفصحاء في ذلك الزمان ، وبها كان يفاخر أهله ويتباهون .

صفات النبي

يجب أن يكون منزهاً عن المنفرات كلها ، كبيرة كانت أو صغيرة، لأن الغرض من بعثة الرسل اللطف بالعباد ورعاية مصالحهم . وما هــذا سبيله فلا بد من أن يكون مفعولاً بالمكلف على أبلغ الوجوه .

ولا يجوز على الانبياء الكبيرة : لا قبل البعثة ولا بعدها . وفي هذا يخالف القاضي عبد الجبار أستاذه أبا علي الجبائي،فان في كلامه مواضـع تؤذن بأنه يجوز على الانبياء الكبيرة قبل البعثة ، وإن كان لا يجوزهـا عليهم بعدهـا . أما الحشوية فقد جوزوا على الأنبياء الكبيرة قبل البعثة وبعدها . ويتمسكون في ذلك بأقاويل منها : أن داود همّ بامرأة أوريـا وعشقها ، ويوسف همّ بامرأة العزيز كما همت هي به .

« أما الصغائر التي لا حظ لها في تقليل الثواب دون التنفير ، فانهـا مجوزة على الأنبياء ، ولا مانع يمنع منه ، لأن قلة الثواب ممـا لا يقدح في صدق الرسل ، ولا في القبول منهم » (ص ٥٧٥) .

والبعثة لا بد أن تكون لطفاً لنا ، وكذلك لا بد أن تكون لطفـاً للمبعوث ، لأنه لا يجوز من الحكيم تعالى أن يحمـل المكلف مشقة لنفع

مكلف آخر فقط . وإذا علم الله أن صلاحنا في بعثة شخص واحد بعينه وجب أن يبعثه بعينه ولا يعدل عنه الى الغير ، وإذا علم أن صلاحنا في بعثة شخصين وجب بعثهما لا محالة ، وكذلك إذا علم أن صلاحنا في بعثة جماعة وجب أن يبعث جماعة » .

نسخ الشرائع

وهنا يتعرض القاضي عبد الجبار لمسألة دقيقة هي جواز نسخ الشرائع .

ذلك أن اليهود أنكروا نبوة المسيح ونبوة المصطفى لأنهم يرون عدم جواز نسخ الشرائع . وافترقوا في ذلك على مذاهب :

أ — « فمنهم من قال : إنما أنكرنا نبوتهما لأنهما أتيا بنسخ شريعة موسى ، وذلك يقتضي أن يصير الحق باطلاً والباطل حقاً . وذلك محال . »

ب — وقال آخرون : « إن النسخ يقتضي البداء ، وهو أن يكون قد ظهر لله تعالى من حال تلك الشريعة ما كان خافياً ، وذلك يخرجه عن كونه عالماً لذاته .

ج — ومنهم من قال : إن نسخ الشريعة جائز من جهة العقل ، إلا أن السمع منع من ذلك ، فقد قال موسى عليه السلام : شريعتي لن تنسخ أبداً . فلهذا الوجه أنكرنا نبوة من جاء بعده .

د — ومنهم من قال ، إن نسخ الشرائع جائز من جهة العقل والشرع جميعاً ، إلا أنا إنما أنكرنا نبوتهما لأنهما عدما المعجز الدال على صدقهما .

هـ — وفي اليهود من ذهب الى ان محمداً — عليه السلام — كان مبعوثاً ، إلا أنه إنما بعث الى العرب دون غيرهم » (ص ٤٧٦–٤٧٧)

واليهود – كما يقول الشهرستاني[1] – « تدعي أن الشريعة لا تكون إلا واحدة . وهي ابتدأت بموسى وتمت به ، فلم يكن قبله شريعة إلا حدود عقلية وأحكام مصلحية . ولم يجيزوا النسخ أصلاً . قالوا : فلا يكون بعده شريعة أخرى ، لأن النسخ في الأوامر بداء ، ولا يجوز البداء على الله » . ويذكر الشهرستاني[2] أيضاً عن فرقة الموشكانية من فرق اليهود ، وهم أصحاب موشكا ، على مذهب يوذعان أنه « ذكر عن جماعة من الموشكانية أنهم أثبتوا نبوة المصطفى عليه السلام الى العرب وسائر الناس، سوى اليهود لأنهم اهل ملة وكتاب » .

والموشكانية إحدى الحركات الثلاث الكبرى التي ظهرت في اليهودية بعد انتشار الاسلام وهي : العيسوية ، واليوذغانية ، والموشكانية . والعيسوية ينسبون الى أبي اسحق بن يعقوب الاصفهاني ، وقيل اسمه : « عوفيد الوهيم » أي : عابد الله . وكان في زمان الخليفة المنصور العباسي ، وابتدأ دعوته في زمن آخر ملوك بني أمية مروان بن محمد الملقب بالحمار، فاتبعه بشر كثير من اليهود وادعوا له آيات ومعجزات . وقد زعم عيسى هذا انه نبي ،وأنه رسول المسيح المنتظر ،وزعم أن للمسيح خمسة من الرسل يأتون قبله واحداً بعد واحد . وزعم أن الله كلمه وكلفه ان يخلص بني اسرائيل من أيدي الأمم العاصين والملوك الظالمين . وزعم أن المسيح أفضل ولد آدم ، وأنه أعلى منزلة من الأنبياء الماضين . ولما كان هو رسوله فهو أفضل الكل أيضاً . وحرّم في كتابه الذبائح كلها ، ونهى عن أكل كل ذي روح على الاطلاق : طيراً كان أو بهيمة . وأوجب عشر صلوات ،

---

١ « الملل والنحل » ، جـ ٢ ص ٥٠ .

٢ « الملل والنحل » جـ ٢ ص ٥٦ .

وأمر أصحابه بإقامتها ، وذكر أوقاتها . وخالف اليهود في كثير من احكام الشريعة الكبيرة المذكورة في التوراة [١] . فمن ذلك أنه حرّم الطلاق كما يفعل الصدوقيون والنصارى . وأمر بسبع صلوات في اليوم ، مستدلاً على على ذلك مما يقوله داود في المزامير (الفصل ١١٩ العبارة ١٦٤ : « أحمدك سبع مرات في اليوم ») . وحرّم اللحم ، والمسكرات ، لا استناداً إلى الكتب المقدسة ، بل لأن الله أوحى إليه بذلك[٢] .

أما اليوذغانية فنسبة إلى يوذغان، وهو رجل من همدان ، وقيل كان اسمه يهودا . وكان يحث على الزهد وتكثير الصلاة ، وينهى عن اللحوم والأنبذة . وكان يزعم أن للتوراة باطناً وظاهراً ، وتنزيلاً وتأويلاً . وخالف بتأويلاته عامة اليهود . وخالفهم في التشبيه . ومال الى القدر ، وأثبت الفعل حقيقة للعبد ، وقدر الثواب والعقاب عليه . وشدد في ذلك[٣]. وكان يلقب « بالراعي » . ومن المشكوك فيه أن يكون هو المؤلف الذي ذكره ابراهام بن عزرا وايليا البشيتخي باسم يهودا الفارسي[٤] .

جواز النسخ بوجه عام

وقبل أن يرد القاضي عبد الجبار على اليهود يقرر القاعدة العامة وهي جواز ان ينسخ الله شريعة بشريعة أخرى وكلتاهما من عنده . ويبين ذلك

---

١ راجع الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ج ٢ ص ٥٥ ــ ٥٦ .

٢ Girqisani, 1.2 (11-13), 11-12, ed. by Nemoy, I, 12 f., 51 ff.; Yehudah Hadassi's *Eshkol ha-Kofer*, No. 97, fol. 41c.

٣ الشهرستاني ، ج ٢ ص ٥٦ .

٤ راجع عن هذه الفرق Graetz, III, 493-511

بأن يقول « إن الشرائع ألطاف ومصالح ، وما هذا سبيله فإنــه يختلف بحسب اختلاف الأزمان والأعيان . فلا يمتنع أن يعلم القديم تعالى ان صلاح المكلفين في زمانٍ : في شريعة ، وفي زمانٍ آخر : في شريعة أخرى . وهذا ظاهر فيما بيننا : فان من يدبّر أمرَ ولده ربما يعلم أن صلاحه في الرفق مرة وفي العنف أخرى ؛ وذلك في الأولاد الكثيرة أظهر ، وصار الحال في ذلك كالحال في المرض والشفاء والحياة والموت : فكما أنه تعالى يمرضنا مرةً ويشفينا أخرى لما تعلق صلاحنا بالمرض مرة وبالشفاء أخرى، كذلك ها هنا : لا يمتنع أن يعلم أن صلاحنــا في أن يتعبدنا بشريعة مرةً ، وفي ألا يتعبدنا بها بل يتعبدنا بغيرها أخرى . فصحّ بذلك ما قلناه في جواز نسخ الشرائع » (« شرح الأصول الخمسة » ص ٥٧٧) .

ثم يوجه الكلام الى الذين قالوا إن نسخ الشرائــع يقتضي أن يصير الحق باطلاً والباطل حقاً فقال : « إن النسخ لم يتناول عين ما كان حقاً حتى يجب انقلاب الحق باطلاً والباطل حقاً ، وإنما يتناول مثل ما كان حقاً . ولا يمتنع في المثلين أن يكون أحدهما حقاً والآخر باطلاً : فــان دخــول الدار قد يكون حقاً حسناً بأن يكون عن إذن صاحب الدار ، وقد يكون باطلاً قبيحاً بأن يكون لا عن إذن ، مع أن الدخولين مِثْلان . بل يمكن ذلك في الفعل ، فان الدخلة الواحدة يجوز أن تقع فتكون حسنة بأن تكون عن إذن ، وتقع فتكون قبيحة بأن لا تكون عن إذن . »

وبعد أن فرغ من تقرير هذه القاعدة توجه الى فرق اليهود فقال : « ما قولكم في شريعة موسى : هل نسخت ما قبلها من الشرائع ، أم لا؟ فان قالوا : بل لم يأت موسى إلا بما كان قد أتى به الأنبياء قبله — وهو مذهب بعضهم — قلنا : كيف يمكنكم ذلك وقد علمتم أن آدم — عليه السلام — زوّج بناته من بنيه وقد حظره موسى . وكذلك اختتن إبراهيم — عليه السلام — في الكبر ، وأوجبه موسى في الصغر . وجــاز الجمع بين أختين في شرع يعقوب ، ولم يجز في شرع موسى ...

فإن قالوا : نعم ، قد أتى موسى بنسخ شرائع من قبله من الأنبياء — ولا بد لهم من ذلك — وهو مذهب جماعة منهم . قلنا : فهلا اقتضى (ذلك) انقلاب الحق باطلاً والباطل حقاً ؟ وهلاّ اقتضى أن يكون قد بدا لله وظهر له من حال تلك الشرائع ما كان خافياً عليه — تعالى الله عن ذلك ؟

وأما الكلام على الفرقة الثانية (رقم ج) الذين قالوا إن نسخ الشريعة جائز من جهة العقل ، غير أن السمع منع منه ، وهو قول موسى : « شريعتي لا تنسخ أبداً » فهو أن نطالبهم بتصحيح هذا الخبر عن موسى عليه السلام . ولا يجدون الى ذلك سبيلاً . ومتى قالوا : إن هذا من الأخبار المتواترة فلا معنى لإنكاره — قلنا : لو كان كذلك لعرفناه نحن على طول اختلاطنا بكم ومناظرتنا إياكم . ونحن لا نعرفه ، فكيف يمكنكم ادعاء التواتر فيها ؟! وقد أنكره العنانية من أصحابكم وقالوا إن نسخ الشريعة جائزٌ من جهتي العقل والشرع ، وأن من جاء بعد موسى من الأنبياء فإنما انكرنا نبوّتهم لما عدموا الأعلام المعجزة لا غير ؛ ولو كان متواتراً لعلموه . » (٥٧٩ — ٥٨٠) .

وأما الكلام على الفرقة (رقم د) التي تقول إن نسخ الشريعة جائز من جهتي العقل والشرع ، ولكنها تنكر نبوة محمد حيث عدم المعجز — فهو أن يقال لهم إن النبي لم يعدم العَلَم المعجز الدال على صدقه ، وأن الله أيده بالأعلام الباهرة .

أما الفرقة الأخيرة التي تقول إن محمداً كان مبعوثاً إلى العرب دون سواهم ، فيقال لهم إنه إذا ادعى أنه مبعوث إلى الناس كافةً ، ثم صدقه الله بالأعلام المعجزة ، فهو إذن مبعوث إلى الناس كافة .

* * *

وما دام قد تعرّض للنسخ والبداء ، فقد عرض للفرق بينهما . فقال إن النسخ هو في الأصل : الازالة أو النقل . وفي الشرع هو إزالة مثل

الحكم الثابت بدلالة شرعية – بدليلٍ آخر شرعي ، على وجهٍ لولاه لثبت ولم يزل ، مع تراخيه عنه .

أما البداء فهو في اللغة : الظهور . وفي الشرع : ظهور ما كان خافياً من قبل . ولا يكون بداءً إلا عند اعتبار أمور أربعة ، هي : أن يكون المكلف واحداً ، والفعل واحداً ، والوقت واحداً ، والوجه واحداً ، ثم يرد الأمر بعد النهي ، أو النهي بعد الأمر . ومثاله أن يقول أحدنا لغلامه : إذا زالت الشمس ودخلت السوق فاشترِ اللحم . ثم يقول له : إذا زالت الشمس ودخلت السوق فلا تشترِ اللحم .

وعامة أصحاب الفرق يجوزون النسخ ، وينكرون البداء إذ لا يقول به إلا الشيعة . ويبرهن ابن حزم على جواز النسخ بما حدث فعلاً في الاسلام . فان الله « أحلّ لنا الخمر ولم يلزمنا الصلاة ولا الصوم برهةً من زمن الاسلام ، ورضي لنا شرب الخمر وأكل رمضان والبقاء بلا صلاة ، وسخط تعالى – بلا شك – المبادرة بتحريم ذلك ، كما قال تعالى : « ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى اليك وحيه » (سورة طه ١١٤) . ثم فرض علينا الصلاة والصوم وحرّم علينا الخمر ، وسخط لنا ترك الصلاة وأكل رمضان وشرب الخمر ورضي لنا خلاف ذلك . وهذا لا ينكره مسلم . ولم يزل الله تعالى عليماً أنه سيحل ما كان أحل من ذلك مدة كذا ، وانه سيرضى منه ، ثم إنه سيحرمه ويسخطه وأنه سيحرّم ما حرم من ذلك ويسخطه مدة ، ثم إنه يحله ويرضاه[1] » .

---

[1] ابن حزم : « الفصل في الملل والاهواء والنحل » ، ج ٤ ص ٥٨ ـ ٥٩ . القاهرة ١٣٢١ هـ .

الاشعرية

أبو الحسن الاشعري

اسمه ونسبه

أبو الحسن علي بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله ابن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري .

وأبوه هو اسماعيل بن اسحق : « كان سنياً جماعياً حديثياً[1] . أوصى عند وفاته الى زكريا بن يحيى الساجي – رحمه الله – . وهو إمام في الفقه والحديث ، وله كتب منها : كتاب اختلاف الفقهاء . وكان يذهب مذهب الشافعي . وقد روى عنه الشيخ أبو الحسن الأشعري في كتاب التفسير أحاديث كثيرة – يعني الساجي[2] » . واختلف هل الكنية بـ « أبي بشر » هي لأبيه اسماعيل ، أو لجده اسحق . فابن فورك يقول إنها كنية أبيه ، وابن عساكر يقول انها كنية جدّه (ص ٣٤ السطر الأخير ، ص ٣٥ س ١٠) .

وقد طعن في هذا النسب أبو علي الأهوازي ، فإنه زعم أن الأشعري

---

١ أي من مذهب أهل السنة والجماعة وحديثيا : بمعنى على مذهب أهل الحديث ، أو بمعنى محدّث ٠

٢ ابن عساكر الدمشقي المتوفى ٥٧١ هـ : « تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الامام أبي الحسن الاشعري » ، ص ٣٥ ٠ دمشق ، ١٣٤٧ هـ ٠

« غير صحيح النسب » . ويرد ابن عساكر على ذلك فيقول : « وفي نسبة أصحابه إيّاه إلى أبي بشر – تكذيبٌ لأبي علي الأهوازي فيما اختلق ، فإنه زعم أنه غير صحيح النسب ، وأنه ما كنى عن اسم أبيه إلا لهذا السبب . ولو كانت له (أي لأبي علي الأهوازي) بأسماء الرجال وأنسابهم عناية لفرق بين قولنا كنية وكناية . وفي إطباق الناس على تسميته بالأشعري تكذيبٌ لما قاله هذا المفتري[1] » .

وأبو موسى الأشعري هو : أبو موسى عبد الله بن قيس ، من ولد الجماهر بن الأشعر بن أدد . وتفصيله : عبد الله بن قيس بن سليم بن حضار بن حرب بن عامر بن عتر بن بكر بن عامر بن عذر بن وائل ابن ناجية بن الجماهر بن الأشعر . والأشعر هو نبت بن أدد بن يشجب ابن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان .

فالأشعر هو الذي اليه ينتسب هؤلاء . وفي أنساب السمعاني أنه إنما سمي « أشعر » لأن أمه ولدته وهو أشعر ، هكذا نقل عن ابن الكلبي .

وأبو موسى الأشعري صحابي جليل وقائد عظيم . ولد حوالى سنة ٦١٤ م . وقد غادر بلاد اليمن بحراً هو وبعض اخوته وبني الأشعر ولحق بالنبي في خيبر أثناء غزوة خيبر سنة ٧ هـ (٦٢٨ م) . وفي سنة ٨ هـ (٦٣٠ م) اشترك في غزوة حنين . وفي سنة ١٠ هـ (٦٣١/٢ م) بعث به النبي الى اليمن مع معاذ بن جبل لنشر الدعوة هناك ، واستمر على ذلك في عهد أبي بكر . ثم عينه عمر بن الخطاب والياً على البصرة لما أن عزل المغيرة بن شعبة في سنة ١٧ هـ (٦٣٨ م) . وطلب أهل الكوفة من عمر أن يوليه عليهم ، فصار على الكوفة في سنة ٢٢ هـ ، فأقام والياً عليها بضعة أشهر إلى أن أعاد المغيرة فاعاده إلى البصرة ، وتولى المغيرة الكوفة .

---

[1] ابن عساكر : « تبيين .. » ، ص ٣٥ .

ولما تولى البصرة نظم حملة لاحتلال خوزستان (١٧ - ٢١ هـ = ٦٣٨ - ٦٤٢ م) حتى فتحها : إذ سقطت عاصمتها الأهواز (أو سوق الأهواز) في يده سنة ١٧ هـ (٦٣٨ م) ؛ وراح يستولي على بلاد خوزستان بلداً بعد بلد لشدة تحصينها . وسقطت العاصمة الثانية : تُسْتَر (= شُشْتَر ، أو شستر) في سنة ٢١ هـ (٦٤٢ م). كذلك اشترك أبو موسى في فتوح العراق (نهاية سنة ١٨ - ٢٠ هـ) وضم قواته إلى قوات عياض بن غنم ، وفي الحملة على هضبة إيران ، إذ يذكر أنه شهد معركة نهاوند ، وأنه احتل عدة مدن مثل دينور وقم وقاشان . وهزم القبائل الكردية في سنة ٢٣ عند بيروذ (في ولاية الأهواز) ، وحاصر بيروذ حتى احتلها بعد أن اخضع سائر الاقليم . وتقدم بعد ذلك في اقليم فارس (في نهاية سنة ٢٣ هـ/ ٦٤٤ م) ، وأمد عثمان بن أبي العاص بالمدد لما أن قام هذا بغزو الاقليم من البحرين وعمان .

ولما قتل عثمان أخذ البيعة لعلي من أهل الكوفة ، وكان والياً عليها . ولكن لما وقعت حرب الجمل دعا رعاياه لاتخاذ موقف الحياد في القتال . ولهذا فان أنصار علي طردوه من الكوفة لدى سنوح أول فرصة ، وبعث علي بخطاب عزله بلهجة شديدة .

وحين وقع التحكيم أرغم أنصار عليّ عليّاً على اختيار أبي موسى ممثلاً له بوصفه رجلاً محايداً . والخلاف كثير حول موقفه من التحكيم لما أن اجتمع مع عمرو بن العاص للفصل بين علي ومعاوية . وبعد اجتماعهما في أذرح وما كان من خلعه لصاحبه عليّ ، على أساس ما اتفق عليه مع عمرو من خلع علي ومعاوية معاً ، فيما هو مشهور ، ذهب إلى مكة ، ولم يظهر له نشاط سياسي بعد ذلك . واختلف في تاريخ وفاته بين سنوات: ٤١ ، ٤٢ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٥٣ .

وابنه هو أبو بردة عامر بن أبي موسى الأشعري ، من أوائل الذين

تولوا قضاء الكوفة . ولا نعرف الكثير عن حياتـــه . والذي عينه قاضياً على الكوفـــة هو الحجاج ، خلفـــاً لشريح ، فيما يقوله ابن سعد ، أو لوكيع ، أو لعبد الرحمن بن أبـي ليلى . واختلف أيضـــاً في مدة ولايته قضاء الكوفة : فقال وكيع إنها قصيرة جداً ، وفي رواية أخرى عنه : ثلاث سنوات ؛ ولا يحدد الطبري مدة ولايته القضاء ، بل يجعلها في فترة بدأت بسنة ٧٩ هـ (٦٩٨/٩) وامتدت من ثـــلاث حتى ثماني سنوات !

ولأبي بردة ولد هو بلال بن أبـي بردة تولى قضاء البصرة .

مولده وأوليته

تجمع المصادر[١] على أنه ولد في البصرة ، وسكن بعد ذلك بغداد إلى أن توفي بها .

أما عن تاريخ مولده فيذكر لنا الخطيب البغدادي في « تاريخ بغداد » (ج ١١ ص ٣٤٧ س ٣ — س ٤) ما يلي : « قال بعض البصريين : ولد أبو الحسن الأشعري في سنة ستين ومائتين » . وهـــذا التعبير يؤذن بأن مولد الأشعري لم يكن معروفاً على وجه اليقين . ولكن ليس لدينا في المصادر الاخرى غير هذا التاريخ . ولعل هذا هو الذي يفسِّر لنـــا أن ابن عساكر تجنب التحدث عن تاريخ ميلاده .

---

١ ابن النديم : « الفهرست » ص ١٨١ نشرة فلوجل ، ابن خلكان ج ٢ ص ٤٤٦ — ٤٤٧ تحت رقم ٤٠٢ ، الخطيب البغدادي « تاريخ بغداد » ج ١١ ص ٣٤٦ تحت رقم ٦١٨٩ ، ابن عساكر : « تبيين ... » ص ٣٥ س ٣ .

ولا نعلم بداية دراسته ، ولكن من المعلوم أنه كان معتزلياً ، فلا بد أن يكون قد أخذ عن معتزلة البصرة ، وعلى رأسهم أبو علي الجبائي .
قال أبو محمد الحسن بن محمد العسكري بالأهواز ، وكان من المخلصين لمذهب الأشعري والمتقدمين في نصرته : « كان الأشعري تلميذ الجبائي ، يدرس عليه ، فيتعلم منه ويأخذ عنه لا يفارقه أربعين سنة[1] » .

ويبدو أنه أخذ الفقه على أبي اسحق المروزي ، إذ ذكر الخطيب البغدادي (« تاريخ بغداد » جـ ١١ ص ٣٤٧ س ٢ — س ٣) أن الأشعري « كان يجلس أيام الجمعات في حلقة أبي إسحق المروزي الفقيه من جامع المنصور » . وأبو اسحق المروزي هو ابراهيم بن أحمد « أحد الأئمة من الفقهاء الشافعيين ، شرح المذهب ولخصه . وأقام ببغداد دهراً طويلاً يدرس ويفتي . وأنجب من أصحابه خلقٌ كثير . ثم انتقل في آخر عمره إلى مصر ، فأدركه أجله بها ... توفي أبو اسحق المروزي الفقيه بمصر لتسع خلون من رجب سنة أربعين وثلثمائة ، ودفن عند قبر الشافعي » (الكتاب نفسه جـ ٦ ص ١١) . لكن هذه الأخبار لا تقطع بأن العلاقة كانت علاقة تتلمذ ، فلربما كانت علاقة صداقة ، خصوصاً وأن حلقة أبي إسحق المروزي كانت في جامع المنصور ببغداد ، وأن أبا اسحق المروزي قد توفي بعد الأشعري ، فلربما كان أصغر منه سنّاً . ولهذا لا يمكن أن نقرر نوع العلاقة بين الأشعري وبين أبي اسحق المروزي .

على أن بعض المصادر[2] تشير الى أن الأشعري حدّث عن زكريا الساجي ، « وروى أيضاً عن أبي خليفة الجمحي وسهل بن نوح ومحمد ابن يعقوب المقري وعبد الرحمن بن خلف الضبي البصريين ، وأكثر عنهم في تفسيره » .

---

١ ابن عساكر ص ٩١ .
٢ السبكي : « طبقات الشافعية » جـ ٢ ص ٢٥٠ .

ولا ندري متى انتقل من البصرة إلى بغداد . ولعل الأرجح أن يكون ذلك بعد وفاة الجبائي سنة ٣٠٣ ه .

والغريب هنا ما ورد في رواية الحسن العسكري من أن الأشعري لازم الجبائي أربعين سنة ! ذلك لأنه إذا كان الأشعري ولد سنة ٢٦٠ ه ، والجبائي توفي قطعاً سنة ٣٠٣ ه ، فكيف يكون قد لازمه أربعين سنة !! لهذا لا بد من أن نخلي هامشاً عريضاً للمبالغة في تلك الرواية .

على أن السبكي[1] يؤكد أن الأشعري تفقه على أبي اسحق المروزي واستند في ذلك الى ما قاله أبو بكر ابن فورك في « طبقات المتكلمين » والاستاذ أبو اسحق الاسفراييني فيما نقله عنه الشيخ أبو محمد الجويني في « شرح الرسالة » . وكأنه أدرك ما لحظناه من تقارب سنهما ، إن لم يكن الأشعري أسن من المروزي فقال في موضع آخر (جـ ٢ ص ٢٥٦) : « ذكر غير واحد من الأثبات أن الشيخ كان يأخذ مذهب الشافعي عن أبي إسحق المروزي ، وأبو اسحق المروزي يأخذ عنه علم الكلام . ولذلك كان يجلس في حلقته » .

مناظرات الأشعري مع الجبائي

لا يمكن أن نحدد هل المناظرات الواردة في المصادر بين الجبائي وبين الأشعري سابقة أو لاحقة على إعلانه رفض مذهب المعتزلة .

والروايات المتعلقة بهذا الاعلان كثيرة متنوعة مسرحية أحياناً :

١ ـ وأقدم الروايات ما ورد في «الفهرست» لابن النديم (ص ٢٧١

---

١ « طبقات الشافعية » جـ ٢ ص ٢٤٨ .

طبع مصر) ، قال : « وكان (أي الأشعري) أولاً معتزلياً ، ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن في المسجد الجامع بالبصرة في يوم الجمعة : رقي كرسياً ونادى بأعلى صوته : من عرفني فقد عرفني ، ومن لم يعرفني فأنا أعرّفه نفسي : أنا فلان بن فلان . كنتُ قلتُ بخلق القرآن ، وأن الله لا يُرى بالأبصار ، وأن أفعال الشرّ أنا أفعلها . وأنا تائب مُقلِع » .

٢ – ويتلو ذلك روايات ذكرها ابن عساكر ، ويجري فيها ذكر منامات رأى فيها النبي الذي دعاه إلى اتباع سنته . وهذا يؤذن بأن هذه الروايات موضوعة ، لأنها تأخذ موقفاً معيناً . ومن هذه الروايات :

أ – ما روي عن أحمد بن الحسين المتكلم قال : « سمعت بعض أصحابنا يقول : إن الشيخ أبا الحسن – رحمه الله – لما تبحر في كلام الاعتزال ، وبلغ غايته ، كان يورد الأسئلة على استاذيه في الدرس ولا يجد فيها جواباً شافياً : فتحير في ذلك . فحكي عنه أنه قال : وقع في صدري في بعض الليالي شيء مما كنت فيه من العقائد . فقمت وصليت ركعتين ، وسألت الله تعالى أن يهديني الطريق المستقيم . ونمت فرأيت رسول الله – صلعم – في المنام . فشكوت اليه بعض ما بي من الأمر . فقال رسول الله – صلعم –: عليك بسنّتي . فانتبهت وعارضتُ مسائل الكلام بما وجدت في القرآن والأخبار ، فأثبته ونبذت ما سواه ورائي ظِهْرياً »(ص ٣٨ – ٣٩) .

ب – ورواية ثانية ذكرها حجاج بن محمد الطرابلسي من أهل طرابلس الغرب ، قال : « سألت أبا بكر اسماعيل بن أبي محمد بن اسحق الازدي القيرواني ، المعروف بابن عزرة ، رحمه الله – عن أبي الحسن الاشعري رحمه الله فقلت له : قيل لي عنه إنه كان معتزلياً، وإنه لما رجع عن ذلك أبقى للمعتزلة نكتاً لم ينقضها . فقال لي : الاشعري

شيخنا وإمامنا ومن عليه معوّلنا . أقام على مذهب المعتزلة أربعين سنة ، وكان لهم إماماً . ثم غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يومــاً . وبعد ذلك خرج إلى الجامع ، فصعد المنبر وقال : « معاشر الناس ! إني إنما تغيبت عنكم في هذه المدة لاني نظرت فتكافأت عندي الادلة ، ولم يترجح عندي حق على باطل ، ولا باطل على حق . فاستهديت الله تبارك وتعالى . فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه ؛ وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده ، كما انخلعت من ثوبي هذا » — وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ودفع الكتاب إلى الناس » (ص ٣٩) .

حـ — ورواية ثالثة تنتهي الى أبي عبد الله الحمراني ، يقول فيها : « لم نشعر يوم الجمعة واذا بالاشعري قد طلع على منبر الجامع بالبصرة بعد صلاة الجمعة ، ومعه شريط شدّه في وسطه ، ثم قطعه وقــال : اشهدوا عليَّ أني كنت عــلى غير دين الإسلام ، وأني قــد أسلمتُ الساعة ، وأني تائب مما كنت فيه من القول بالاعتزال » (ص ٤٠) ويعلق ابن عساكر على الراوي فيقول : « الحمراني مجهول » . — ولعل هذه الرواية أظهر الروايات تكلفاً وزيفا ، لأنها فضلاً عن افتعالها إنمــا تقرر أن الاعتزال كفر وأن المعتزلي كافر ، ومن غير المعقول أن يكون الاشعري قد قال مثل هذا الكلام وأصدر هذا الحكم بهذه الحِدّة .

د — ورواية رابعة تنسب إلى الامام أبي عبد الله الحسين بن محمد ، إذ يقول: « سمعت غير واحدٍ من أئمتنا يحكي كيف كان بدء رجوع الامام المبرأ من الزيغ والتضليل أبيّ الحسن علي بن اسماعيل أنه قال : بينا أنا نائم في العشر الاول من شهر رمضــان ، رأيت المصطفى — صلعم — فقــال : « يا علي ! انصر المذاهب المروية عني فانهــا الحق » . فلما استيقظت دخل عليَّ أمرٌ عظيم . ولم أزل مفكراً مهموما لرؤياي ولما انا عليه من إيضاح الادلة في خلاف ذلك ، حتى كان العشر الاوسط فرأيت النبي — صلعم — في المنام فقال لي : ما فعلت فيما أمرتك به ؟ فقلت:

يا رسول الله ! وما عسى أن أفعل ، وقـد خرّجتُ للمذاهب المروية عنك وجوها يحتملها الكلام ، واتبعتُ الادلة الصحيحة التي يجوز إطلاقها على الباري عز وجل . فقال لي : انصُر المذاهب المرويـة عني ، فانها الحق . – فاستيقظت وأنا شديد الاسف والحزن . فـأجمعت على ترك الكلام ، واتبعت الحديث وتلاوة القرآن . فلما كانت ليلة سبع وعشرين ، ومن عادتنا بالبصرة أن يجتمع القراء وأهل العلم والفضل ، فيختموا القرآن في تلك الليلة – مكثتُ فيهم على ما جرت عادتنا . فأخذني من النعاس ما لم أتمالك معه أن قمتُ فلما وصلت إلى البيت نمتُ وبي من الاسف على ما فاتني من ختم تلك الليلـة أمرٌ عظيم . فرأيت النبي – صلعم – فقال : ما صنعت فيما أمرتك به ؟ فقلتُ : قد تركتُ الكلام ولزمت كتاب الله وسنتك . فقال لي[1] : مـا أمرتك بترك الكلام ، إنما أمرتك بنصرة المذاهب المروية عني ، فانهـا الحق . فقلت : يا رسول الله ! كيف أدع مذهبا تصورت مسائله وعرفت أدلته منذ ثلاثين سنة لرؤيا ؟ فقال لي : لولا أني أعلم أن الله تعالى يمدك بمدد من عنده لما قمتُ عنك حتى أبين لك وجوهها ، وكأنك تعد إتياني اليكّ هذا رؤيا . أوَ رؤياي جبريل كانت رؤيا ؟ إنك لا تراني في هذا المعنى بعدها، فجِدّ فيه فان الله سيمدك بمدد من عنده . قال (أي الاشعري): فاستيقظت وقلتُ:ما بعد الحق إلا الضلال . وأخذتُ في نصرة الاحاديث في الرؤية والشفاعة والنظر وغير ذلك،فكان يأتيني شيء والله ما سمعته من خصمٍ قط ولا رأيته في كتاب، فعلمتُ أن ذلك من مدد الله تعالى الذي بشرني بـه رسول الله صلى الله عليه وسلم » (ص ٤٠ – ٤١) .

هـ – ورواية خامسة عن أبي الحسن بن مهدي بطبرستان قـال : « حكى لنا الشيخ أبو الحسن – رضي الله عنه – قـال ، كان الداعي

---

١ في المطبوع : أنا أمرتك .

الى رجـــوعي عن الاعتزال ، والى النظر في أدلتهم واستخراج فسادها[1] أني رأيت رسول الله – صلعم – في منامي في أول شهر رمضان ، فقال لي : يا أبـا الحسن ! كتبت الحديث ؟ فقلت : بلى يا رسول الله ! فقال لي صلى الله عليه وسلم : « فما الذي يمنعك من القول به؟ » قلت : أدلّة العقول منعتني ، فتأولت الأخبار . فقال لي : وما قامت أدلة المعقول عندك على أن الله تعالى يرى في الآخرة ؟ فقلت : بلى يا رسول الله . فإنما هي شُبَه . فقال لي : « تأملها وانظر فيهـــا نظراً مستوفي فليست بشُبَه ، بل هي أدلة[2] . – وغاب عني صلى الله عليه وسلم . قـــال أبو الحسن (الأشعري) : فلما انتبهت فزعت فزعاً شديداً وأخذت أتأمل ما قـــاله صلى الله عليه وسلم ، واستثبتُ فوجدت الأمر كما قال . فقويت أدلـة الإثبات في قلبي ، وضعفت أدلـة النفي . فسكتُ ولم أظهر للناس شيئاً ، وكنت متحيراً في أمري . فلما دخلنا في العشر الثاني من رمضان، رأيته صلى الله عليه وسلم قد أقبل ، فقال : يا أبا الحسن ! أي شيء عملت فيما قلت لك ؟ فقال : يا رسول الله ! الأمر كما قلت صلى الله عليك . والقوة في جانب الإثبات . فقال لي: تأمل سائر المسائل وتذاكر فيها . فانتبهت،فقمت وجمعت جميع ما كان بين يدي من الكتب الكلاميات وخبرتها ورفعتها ، واشتغلت بكتب الحديث وتفسير القرآن والعلوم الشرعية . ومع هذا فاني كنت أتفكر في سائر المسائل لأمره صلى الله عليه وسلم إياي بذلك . قال : فلما دخلنـــا في العشر الثالث رأيته ليلة القدر فقال لي – وهو كالحردان : « ما عملت فيما قلت لك ؟ » فقلت : يا رسول الله! أنا متفكر فيما قلت ، ولا أدع التفكر والبحث عليها . إلا أني قد رفضت

---

١ في المطبوع : فسادهم .
٢ في المطبوع : وانظر

الكلام كله وأعرضت عنه ، واشتغلت بعلوم الشريعة . فقال لي مغضباً: « ومن الذي أمرك بذلك ؟ صنـف وانصر[1] هذه الطريقة التي أمرتك بها فانها ديني وهو الحق الذي جئت به » . وانتبهت . قال لي أبو الحسن (الاشعري) : فأخـذت في التصنيف والنصرة وأظهرت المذهب . » (ص ٤٢ — ٤٣) .

ويلاحظ على هذه الروايات أنها تستهدف :

١ — الدفاع عن علم الكلام ، وأنه لا يتنافى مع السنة ، مما يؤذن بأن أصحابها أشاعرة .

٢ — الدفاع عن مذهب الأشعري ، بوصفه مطابقاً لسنة النبي .

٣ — بعضها يرمي إلى الطعن في مذهب المعتزلة ودمغه بالكفر .

وإذا كان اللجوء الى الرؤى التي فيها يشاهد النبي يأمر بكذا وكذا — أمراً شائعاً لدى الفقهاء بل وبعض المتكلمين ، فإن الروايـة المذكورة في مجموعها تتنافى مع واقع الحال من ضرورة التطور الذهني بحيث تبدأ الشكوك وتتزايد حتى تؤدي إلى التحول وإعلان القطيعة مع ما سار عليه الأمر حتى ذلك الوقت . وهـذا لا يتفق مع هذه الرؤى التي تكاد أن تكون تعبيراً عن تحولات مفاجئة . ولعل أقربها إلى التصديق الرواية رقم ٢ عن أحمد بن الحسين المتكلم ، ومفادها أن الأشعري « لما تبحر في كلام الاعتزال وبلغ غايته كان يورد الأسئلة على استاذيه في الدرس ولا يجد فيها جواباً شافياً ، فتحير في ذلك » (ابن عساكر « تبيين ... » ص ٣٨) ، ذلك لأنها تصف ما يعقل وقوعه للأشعري . ولا بـد أن هـذه الأسئلة التي أوردها على أستاذيه في الدرس هي التي ورد بعضها

---

١ في المطبوع : وانظر .

في المناظرات التي تزعم المصادر وقوعها بين الأشعري وأستاذه أبي علي الجبائي .

وعلينا الآن أن نورد هذه المناظرات .

١ - المناظرة في الأصلح

وأشهر هذه المناظرات تلك التي وقعت بينهما في الأصلح والتعديل . وهاك احدى رواياتها ،كما ذكرها السبكي في « طبقات الشافعية » (ج ٢ ص ٢٥٠ - ٢٥١) :

سأل الأشعري أبا علي الجبائي فقال : « أيها الشيخ ! ما قولك في ثلاثةٍ : مؤمنٍ ، وكافرٍ ، وصبيّ .

فقال (الجبائي) : المؤمن من أهل الدرجات ، والكافر من أهل الهلكات ، والصبيّ من أهل النجاة .

فقال الشيخ (الأشعري) : فإن أراد الصبيّ أن يرقى إلى أهل الدرجات : هل يمكن ؟

قال الجبائي : لا ! يقال له : إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة ، وليس لك مثلها .

قال الشيخ (الأشعري) : فإن قال : التقصير ليس مني . فلو أحييتني كنت عملتُ من الطاعات كعمل المؤمن .

قال الجبائي : يقول له الله : كنت أعلم أنك لو بَقِيْتَ لعَصَيْتَ ولعوقبت ، فراعيت مصلحتك وَأمتّك قبل أن تنتهي الى سن التكليف .

قال الشيخ (الأشعري) : فلو قال الكافر : يا ربّ ! عَلِمْتَ حالَه كما عَلِمْتَ حالي ، فهلا راعيت مصلحتي مثله ؟!

فانقطع الجبائي » .

ورواها ابن خلكان[1] بصورة تختلف بعض الاختلاف ، على النحو التالي:

سأل أبو الحسن الأشعري « أستاذه أبا علي الجبائي عن ثلاثة إخوة : أحدهم كان مؤمناً براً تقياً ، والثاني كان كافراً فاسقاً شقياً ، والثالث كان صغيراً – فماتوا ، فكيف حالهم ؟

فقال الجبائي : أما الزاهد ففي الدرجات، وأما الكافر ففي الدركات، وأما الصغير فمن أهل السلامة .

فقال الأشعري : إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد ، هل يؤذن له ؟

فقال الجبائي : لا ؛ لأنه يقال له : إن أخاك إنما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة وليس لك تلك الطاعات .

فقال الأشعري : فان قال ذلك الصغير : التقصير ليس مني ، فانك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة .

فقال الجبائي : يقول الباري جل وعلا : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقاً للعذاب الأليم ، فراعيت مصلحتك .

فقال الأشعري : فلو قال الأخ الكافر : يا إله العالمين ! كما عَلِمْتَ حاله فقد عَلِمْتَ حالي ، فلم راعيت مصلحته دوني ؟!

(فقال الجبائي للأشعري : إنك مجنون !

فقال : لا ! بل وقف حمار الشيخ في العقبة[2] !)

---

١ ج ٣ ص ٣٩٨ ، القاهرة ١٩٤٨ تحت رقم ٥٧٩ .

٢ هذه الزيادة وردت في بعض النسخ . وربما كانت مقحمة .

وانقطع الجبائي »

ويعلق ابن خلكان عليها فيقول : « وهذه المناظرة دالة على أن الله تعالى خص من شاء برحمته ، وخص آخر بعذابه ، وأن أفعاله غير معللة بشيء من الأغراض »

ويعلق ابن السبكي بنفس المعنى فيقول : « هذه مسألة مفروغ منها! فمن أصلنا أنه تعالى لا يجب عليه شيء ، ولا يفعل شيئاً لشيء يبعثه عليه، بل هو مالك الملك ورب العالمين ، لا حجر عليه لو نقل عباده من الخير الى الشر ومن النفع الى الضر لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون . » (« طبقات الشافعية » جـ٢ ص ٢٥١) . ويذكر أنه وقع في أيام شيخ الاسلام عز الدين بن عبد السلام استفتاء في هذه المسألة ، فأفتى فيها الشيخ عز الدين ، والشيخ أبو عمرو ابن الحاجب . « ومن كلام الشيخ عز الدين في الجواب : « ما أجهل من يزعم أن الله ــ سبحانه ــ لا يجوز أن يخلق شيئاً إلا أن يكون فيه جلبُ نفعٍ أو دفعُ ضرر ؟! تالله لقد تيمَّموا شاسعاً،ولقد تحجروا واسعاً ! ». ومن جواب ابن الحاجب: « أي صلاحٍ في خلق ما هو السبب المؤدي إلى الكفر ! » (الموضع نفسه) .

٢ ــ مناظرة في اسماء الله هل هي توقيفية :

والمناظرة الثانية رواها السبكي (جـ٢ ص ٢/٢٥١) هكذا :

« دخل رجل على الجبائي فقال : هل يجوز أن يسمى الله تعالى عاقلاً؟

فقال الجبائي : لا ، لأن العقل مشتق من العقال ، وهو المانع ، والمنع في حق الله تعالى محال ؛ فامتنع الإطلاق .

قال الشيخ أبو الحسن (الأشعري) : فقلت له : فعلى قياسك لا يسمى الله ــ سبحانه ــ حكيماً ، لأن هذا الأسم مشتق من حكمة اللجام،

وهي الحديدة المانعة للدابّة عن الخروج ، ويشهد لذلك قـول حسان بن ثابت رضي الله عنه .

فنَحكُم بالقوافي من هجانا ونضرب حين تختلط الدماء[1]

وقول الآخر[2] :

أبني حنيفة حكّموا سفهاءكم إني أخاف عليكمو أن أغضبا

أي : « نمنع بالقوافي من هجانا » ، و « امنعوا سفهاءكم » . فإذا كان اللفظ مشتقاً من المنع ، والمنع على الله محال ، لزمك ان تمنع إطلاق « حكيم » عليه سبحانه وتعالى .

قال : فلم يُحِرْ جواباً ، إلا أنه قال لي : فلم منعت انت أن يسمى الله سبحانه عاقلاً ، وأجزت ان يسمى حكيماً ؟

قال (اي الأشعري) : فقلت له : لأن طريقي في مأخذ اسماء الله الإذن الشرعي ، دون القياس اللغوي . فأطلقت « حكيماً » لأن الشرع أطلقه ، ومنعت « عاقلاً » لأن الشرع منعه ، ولو أطلقه الشرع لأطلقته».

* * *

على أن الاشعري اضطر بعد ذلك الى مفارقة مجلس الجبائي ، لكنـه استمر على معاكسته . يدل على ذلك ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره

---

١ راجع ديوان حسان بن ثابت بشرح عبدالرحمن البرقوقي ، القاهرة ، المكتبة التجارية ص ٦ يقول : من هجانا منعناه بقوافينا المفحمة ، ونحن نضرب حين تختلط الدماء أي حين تلتحم الحرب . وقوله : نحكم : أي نمنع .

٢ البيت لجرير ، وقاله في بيت آخر في هجاء بني حنيفة . والحكمة : ما أحاط بحنكي الفرس من لجامه . راجع ديوان جرير ص ٤٧ ، بيروت ١٩٦٠ .

في سورة الأنعام ، ونقله ابن خلكان (ج ٣ ص ٣٩٩) : « أن الاشعري لما فارق مجلس الاستاذ الجبائي وترك مذهبه ، وكثر اعتراضه على أقاويله – عظمت الوحشة بينهما . فاتفق يوماً أن الجبائي عقد مجلس التذكير ، وحضر عنده عالمٌ من الناس . فذهب الاشعري الى ذلك المجلس ، وجلس في بعض النواحي مختفياً عن الجبائي ، وقال لبعض من حضره من النساء: أنا أعلمك مسألة فاذكريها لهذا الشيخ . ثم علمها سؤالاً بعد سؤال . فلما انقطع الجبائي في الاخير رأى الاشعريَّ ، فعلم أن المسألة منه ، لا من العجوز » .

ويذكر الاشاعرة أن الاشعري كان أقدر على الجدل من استاذه الجبائي، بينما كان الجبائي صاحب تصنيف وقلم « إلا أنه لم يكن قوياً في المناظرة. فكان إذا عرضت مناظرة قال للاشعري : نُب عني[1] ». وكذلك يشهد على قدرة الاشعري في الجدل أبو سهل الصعلوكي : « حضرنا مع الشيخ أبي الحسن (= الاشعري) مجلس علويٍ بالبصرة . فناظر المعتزلة – خذلهم الله ، وكانوا ، يعني ، كثيراً – فأتى على الكل وهزمهم : كلما انقطع واحدٌ تناول الآخر حتى انقطعوا عن آخرهم . فعدنا في المجلس الثاني ، فما عاد منهم أحد . فقال بين يدي العلوي : يا غلام ! اكتب على الباب : فرُّوا ! » (« طبقات الشافعية » ج ٢ ص ٢٤٧) .

معاشه

يروي الخطيب البغدادي نقلاً يرتفع الى بندار بن الحسين وكان خادم

---

١ السبكي : « طبقات الشافعية » ج ٢ ص ٢٤٦ – ٢٤٧ .

أبـي الحسن الاشعري بالبصرة ، أنه قال : « كان أبو الحسن (الاشعري) يأكل من غلّة ضيعةٍ وقفها جده ــ بلال بن أبـي بردة بن أبـي موسى الاشعري ــ عــلى عقّبه . قال : وكانت نفقته في كل سنة سبعة عشر درهماً » (« تاريخ بغداد » جـ ١١ ص ٣٤٧ س ١١ ــ س ١٣) . وكرر هذه الرواية ابن عساكر (« تبيين ... » ص ١٤٢) .

ومن خدمه في البصرة أيضاً أحمــد بن علي الفقيه ، روى عنه ابنه أبو عمران موسى بن أحمد بن علي الفقيه قال « سمعت أبـي يقول: خدمت الإمام أبا الحسن بالبصرة سنين ، وعاشرته ببغداد الى أن توفي رحمه الله ، فلم أجــد اورع منه ولا اغض طرفاً ، ولم أر شيخا اكثر حياءً منه في امــور الدنيا ، ولا أنشط منه في أمور الآخرة . » (« ابن عساكر : « تبيين ... » ص ١٤١) .

وهذا يدل على تقلله من الدنيا وزهادتـه ، إذا صحّ أن نفقته في السنة كانت سبعة عشر درهما ! ذلك أن الدرهم كــان وحدة العملة الفضية ويساوي ٤٫١١ جرام فضة قبل سنة ٧٩ هـ ، وأعــلى قيمة بلغها حتّى منتصف القرن الثالث الهجري تقوم بين ٢٫٩١ و ٢٫٩٥ جرام من الفضة. وقد تفاوتت أسعار التغيير بين الدينار والدرهم في أوقات مختلفة تفاوتــاً شديداً . ففي عهــد النبي كان الدينار يساوي عشرة (أو اثني عشر) دراهم، لكن الدرهم نزلت قيمته بعد ذلك كثيراً بالنسبة الى الدينار حتّى وصل الدرهم الى قيمةٍ دنيا ، فبلغ سعر تغيير الدينار ١٥ ثم ٢٠ ثم ٣٠ بل و ٥٠ درهماً . وكان الدينار هو وحدة العملة الذهبية . وكان دينار عبد الملك بن مروان يزن ١/٤ ٤ جرام ، واستمر وزنه كذلك مدة طويلة، وكان مقدار الذهب الخالص فيه يتراوح بين ٩٦ ٪ و ٩٨ ٪ ، وفي مصر الفاطمية وصل الى ١٠٠ ٪ .

فاذا كان الاشعري ينفق في السنة ١٧ درهما ، والدرهم ٢٫٩٥ جراماً

من الفضة ، فكأن مقدار ما كان ينفقه في العام هو ما يساوي ٥٠,١٥ جراماً من الفضة ! فما كان أرخص الحياة في تلك الايام !

عبادته

روى أبو الحسين السروي الفاضل في الكلام أن الاشعري ظلّ « قريباً من عشرين سنة يصلي صلاة الصبح بوضوء العتمة . وكان لا يحكي عن اجتهاده شيئا الى أحد[1] . »

وفاته

اختلفت المصادر في سنة وفاته . فقد قال بعض البصريين إنه « مات سنة نيف وثلاثين وثلثمائة . وذكر لي (أي الخطيب البغدادي) أبو القاسم عبد الواحد بن علي الأسدي أن الأشعري مات ببغداد بعد سنة عشرين ، وقبل سنة ثلاثين ، وثلثمائة . ودفن في مشرعة الروايا في تربة الى جانبها مسجد ، وبالقرب منها حمّام ، وهي عن يسار المار من السوق الى دجلة . وذكر أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي أن أبا الحسن الأشعري مات في سنة أربع وعشرين وثلثمائة » (الخطيب البغدادي : « تاريخ بغداد » ج ١١ ص٣٤٧) .

---

١ ابن عساكر : « تبيين .. » ص ١٤١ .

ونقل ابن عساكر هذا النص بترتيب مختلف ، وعقب على قول بعض البصريين إنه مات سنة نيف وثلاثين وثلثمائة : « وهذا القول ... لا أراه صحيحاً ، والأصح أنه مات سنة أربع وعشرين ، وكذلك ذكر أبو بكر ابن فورك » (« تبيين ... » ص ٥٦) .

مؤلفاته

لدينا أثبات بمؤلفات أبي الحسن الأشعري :

أولها ما ذكره هو في كتابه المسمى « العمد » وذكر فيه أسماء أكثر كتبه التي ألفها حتى سنة عشرين وثلثمائة ، وها هي ذي كما أوردها ابن عساكر (« التنبيه ... » ص ١٢٨ وما يليها) :

١ — الفصول : في الرد على الملحدين والخارجين عن الملة ، كالفلاسفة والطبائعيين والدهريين وأهل التشبيه والقائلين بقدم الدهر على اختلاف مقالاتهم وأنواع مذاهبهم . ثم رد فيه على البراهمة واليهود والنصارى والمجوس . وهو كتاب كبير يشتمل على اثني عشر كتاباً . وأول كتاب منها هو في إثبات النظر وحجة العقل والرد على من أنكر ذلك . ثم ذكر علل الملحدين والدهريين مما احتجوا به في قِدَم العالم ، وتكلم عليها ، واستوفى ما ذكره ابن الراوندي في كتابه المعروف بـ « كتاب التاج » ، وهو الذي نصر فيه القولَ بقدم العالم .

٢ — الموجز ، ويشتمل على اثني عشر كتاباً على حسب تنوع مقالات المخالفين من الخارجين عن الملة والداخلين فيها . وآخره كتاب الإمامة ، تكلم فيه في اثبات إمامة الصديق ، وأبطل قول من قال بالنص (من الشيعة) وأنه لا بد من إمامٍ معصوم في كل عصر .

٣ – في خلق الأعمال : ويقول عنه : « ألفنا كتاباً في خلق الأعمال ، نقضنا فيه اعتلالات المعتزلة والقدرية في خلق الأعمال وكشفنا عن تمويههم في ذلك » .

٤ – في الاستطاعة : وهو كتاب كبير يرد فيه على استدلالات المعتزلة في دعواهم أن الاستطاعة قبل الفعل ، ومسائلهم وجواباتهم .

٥ – كتاب في الصفات[1] : تكلم فيه على أصناف المعتزلة والجهمية والمخالفين للأشعري فيها في نفيهم علم الله وقدرته وسائر صفاته ،وعلى أبي الهذيل ومعمّر والنظّام والفوطي ،وعلى من قال بقدم العالم ، وفي فنون كثيرة من فنون الصفات في إثبات الوجه لله واليدين ، وفي استوائه على العرش ؛ وتكلم فيه على الناشيء (أبي العباس) ومذهبه في الأسماء والصفات .

٦ – كتاب في جواز رؤية الله بالأبصار : نقض فيه جميع اعتلالات المعتزلة في نفيها وانكارها وإبطالها .

٧ – كتاب في اختلاف الناس في الأسماء والأحكام والخاص والعام .

٨ – كتاب في الرد على المجسمة .

٩ – كتاب في الجسم : وفيه يبين أن المعتزلة لا يمكنهم أن يجيبوا عن مسائل الجسمية ، كما يمكنه هو ؛ وبيّن لزوم مسائل الجسمية على أصولهم .

١٠ – إيضاح البرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان : جعله مدخلاً إلى الموجز ، وتكلم فيه في الفنون التي تكلم فيها في الموجز .

---

١ ذكره عبد القاهر البغدادي في « اصول الدين » ص ١١٥ (استانبول ١٩٢٨) .

١١ – اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع . وهو كتاب لطيف (= صغير الحجم) .

١٢ – اللمع الكبير : جعله مدخلاً إلى إيضاح البرهان .

١٣ – اللمع الصغير : جعله مدخلاً إلى اللمع الكبير .

١٤ – الشرح والتفصيل في الرد على أهل الإفك والتضليل : جعله للمبتدئين وبمثابة مقدمة ينظر فيها قبل كتاب اللمع ، وهو كتاب يصلح للمتعلمين .

١٥ – « كتاب مختصر جعلناه مدخلاً إلى الشرح والتفصيل » .

١٦ – نقض كتاب الأصول لمحمد بن عبد الوهاب الجبائي . ويقول عنه الأشعري : « كشفنا (فيه) عن تمويهه في سائر الأبواب التي تكلم فيها من أصول المعتزلة ؛ وذكرنا ما للمعتزلة من الحجج في ذلك بما لم يأت به . ونقضناه بحجج الله الزاهرة وبراهينه الباهرة ، يأتي كلامنا عليه في نقضه في جميع مسائل المعتزلة وأجوبتها في الفنون التي اختلفنا نحن وهم فيها » (ابن عساكر ص ١٣٠) .

١٧ – نقض تأويل الأدلة للبلخي في أصول المعتزلة : « أبنّا عن شبهه التي أوردها بأدلة الله الواضحة وأعلامه اللائحة . وضممنا إلى ذلك نقض ما ذكره من الكلام في الصفات في عيون المسائل والجوابات » .

١٨ – « وألفنا كتاباً في مقالات المسلمين : يستوعب جميع اختلافهم ومقالاتهم . » – وهو « مقالات الاسلاميين » .

١٩ – جُمَل المقالات : وهو في جمل مقالات الملحدين وجُمَل أقاويل الموحدين .

٢٠ – الجوابات في الصفات عن مسائل أهل الزيغ والشبهات : « نقضنا فيه كتاباً كنا ألفناه قديماً فيها على تصحيح مذهب المعتزلة ، لم

يؤلف لهم كتاب مثله . ثم أبان الله سبحانه لنا الحقّ فرجعنا عنه فنقضناه وأوضحنا بطلانه » .

٢١ ــ كتاب على ابن الراوندي في الصفات والقرآن .

٢٢ ــ كتاب فيه نقض لكتاب الخالدي الذي الفه في القرآن والصفات، قبل أن يؤلف كتابه الملقب بـ « الملخص » .

٢٣ ــ كتاب فيه نقض لكتاب الخالدي في إثبات حِدَث إرادة الله تعالى ، وأنه شاء ما لم يكن ، وكان ما لم يشأ وأوضح بطلان قوله في ذلك ، وسماه : « القامع لكتاب الخالدي في الإرادة ».

٢٤ ــ الدافع للمهذب : نقض فيه كتاب الخالدي في المقالات الذي سماه « المهذب » .

٢٥ ــ « وألفنا على الخالدي كتاباً نقضنا فيـــه كتاباً ألفه في نفي خلق الأعمال وتقديرها عن رب العالمين . »

٢٦ ــ « وألفنا كتاباً نقضنا به على البلخي كتاباً ذكر أنه أصلح به غلط ابن الراوندي في الجدل » .

٢٧ ــ « وألفنا كتاباً في الاستشهاد ، أرينا فيـه كيف يلزم المعتزلة على محجتهم في الاستشهاد بالشاهد على الغـائب أن يثبتوا علم الله وقدرته وسائر صفاته » .

٢٨ ــ المختصر في التوحيد والقدر : وهو في أبـواب من الكلام : « منها الكلام في إثبات رؤية الله بالأبصار ، والكلام في سائر الصفات، والكلام في أبواب القدر كلها ، وفي التولد ، وفي التعجيز[1] ، والتجويد . وسألناهم فيه عن مسائل كثيرة ضاقوا بالجواب عنها ذرعاً ولم يجدوا إلى الانفكاك عنها بحجة سبيلاً » .

---

[1] كذا ! وربما كان صوابها : التعديل .

٢٩ – كتاب في شرح أدب الجدل .

٣٠ – كتاب الطبريين : في فنون كثيرة من المسائل الكثيرة .

٣١ – جواب الخراسانيين : في ضروب من المسائل كثيرة .

٣٢ – كتاب الأرّجانيين : في أبواب مسائل الكلام .

٣٣ – جواب السيرافيين : في أجناس من الكلام .

٣٤ – جواب العُمَانيين : في أنواع من الكلام .

٣٥ – جواب الجرجانيين : في مسائل كانت تدور بيننا وبين المعتزلة .

٣٦ – جواب الدمشقيين : في لطائف من الكلام .

٣٧ – جواب الواسطيين ؛ في فنون من الكلام .

٣٨ – جوابات الرامهرمزيين : «وكان بعض المعتزلة من رامهرمز كتب إليّ يسألني الجواب عن مسائل كانت تدور في نفسه فأجبتُ عنها » .

٣٩ – المسائل المنثورة البغدادية : وفيه مجالس دارت بيننا وبين أعلام المعتزلة .

٤٠ – المنتخل في المسائل المنثورات البصريات .

٤١ – الفنون في الرد على الملحدين .

٤٢ – النوادر في دقائق الكلام .

٤٣ – الإدراك في فنون من لطائف الكلام .

٤٤ – نقض الكتاب المعروف « باللطيف » للاسكافي .

٤٥ – كتاب نقض فيه كلام عباد بن سليمان في دقائق الكلام .

٤٦ – كتاب نقض فيه كتاباً لعلي بن عيسى .

٤٧ – المختزن : في ضروب من الكلام « ذكرنا فيه مسائل للمخالفين لم يسألونا عنها ، ولا سطروها في كتبهم ، ولم يتجهوا للسؤال . وأجبنا عنها بما وفقنا الله تعالى له » .

٤٨ ــ « وألفنا كتاباً في باب « شيء » ، وأن الأشياء هي أشياء وإن عدمت ، رجعنا عنه ونقضناه . « فمن وقع اليه فلا يعولن عليه . »

٤٩ ــ كتاب في الاجتهاد في الأحكام .

٥٠ ــ كتاب في أن القياس يخص ظاهر القرآن .

٥١ ــ كتاب في المعارف ــ وهو كتاب لطيف .

٥٢ ــ كتاب في الأخبار وتخصيصها .

٥٣ ــ الفنون في أبواب من الكلام : وهو « غير كتاب الفنون الذي ألفناه على الملحدين » ــ راجع رقم ٤١ .

٥٤ ــ جواب المصريين : أتينا فيه على كثير من أبواب الكلام » .

٥٥ ــ « كتاب في أن العجز عن الشيء غير العجز عن ضده ، وأن العجز لا يكون إلا من الموجود . نصرنا فيه من قال من أصحابنا بذلك » .

٥٦ ــ المسائل على أهل التثنية : فيه مسائل على أهل التثنية .

٥٧ ــ « وألفنا كتاباً مجرداً ذكرنا فيه جميع اعتراض الدهريين في قول الموحدين إن الحوادث أولاً أنها لا تصح ، وأنها لا تصح إلا من مُحْدِث ، وفي أن المحدث واحد . وأجبناهم عنه بما فيه إقناع للمسترشدين . وذكرنا أيضاً اعتلالات لهم في قِدَم الأجسام . وهذا الكتاب غير كتبنا التي ذكرناها في صدر كتابنا هذا ، وهو موسوم : « بالاستقصاء لجميع اعتراض الدهريين وسائر أصناف الملحدين » .

٥٨ ــ كتاب على الدهريين في اعتلالاتهم في قِدَم الأجسام بأنها لا تخلو إن لو كانت محدثة من أن يكون أحدثها لنفسه أو لعلة .

٥٩ ــ و « ألفنا كتاباً نقضنا به اعتراضاً على داود بن علي الأصبهاني في مسألة الاعتقاد » .

٦٠ – تفسير[1] القرآن : « رددنا فيه على الجبائي والبلخي ما حرّفا من تأويله » .

٦١ – زيادات النوادر .

٦٢ – جوابات أهل فارس .

٦٣ – « وألفنا كتاباً أخبرنا فيه عن اعتلال من زعم أن الموات يفعل بطبعه . ونقضنا عليهم اعتلالهم وأوضحنا عن تمويههم » .

٦٤ – « وألفنا كتاباً في الرؤية نقضنا به اعتراضات اعترض بها علينا الجبائي في مواضع متفرقة من كتب جمعها محمد بن عمر الصيمري ، وحكاها عنه ، فأبنّا عن فسادها وأوضحناه وكشفناه » .

٦٥ – الجوهر في الرد على أهل الزيغ والمنكر .

٦٦ – « وألفنا كتاباً أجبنا فيه عن مسائل الجبائي في النظر والاستدلال وشرائطه » .

٦٧ – أدب الجدل .

٦٨ – « وألفنا كتاباً في مقالات الفلاسفة خاصة » .

٦٩ – « وألفنا كتاباً في الرد على الفلاسفة ، يشتمل على ثلاث مقالات . ذكرنا فيه نقض « علل » أبرقلس[2] الدهري ، وتكلمنا فيه على القائلين بالهيولى والطبائع ، ونقضنا فيه علل أرسطوطاليس « في السماء والعالم » ، وبينا ما عليهم في قولهم باضافة الأحداث إلى النجوم وتعليق أحكام السعادة والشقاوة بها » . وكتاب علل أبرقلس الدهري هو كتاب

---

١ ذكره عبدالقاهر البغدادي في « اصول الدين » ص ١١٥ .

٢ من المضحك ان مكارثي ترجم هذا الموضع هكذا :

Ibn Qais the Materialist (The theology of Al-Ash'ari, p. 225)

وعلق قائلا (ص ٢٢٦) : لم أفلح في معرفة من ابن قيس هذا ؟

الحجج التي أدلى بها أبرقلس Proclus الأفلاطوني المحدث في إثبات قِدَم العالم ، وهي التي نشرناها في كتابنا : « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » (القاهرة سنة ١٩٥٥ ص ٣٤ – ٤٢) ، وليس المقصود كتاب « الايضاح في الخير المحض » وإن كانت ترجمة هذا الكتاب الأخير إلى اللاتينية قد ورد عنوانها هكذا Liber de Causis (= كتاب العلل) ، فقوله الدهري هنا قرينة على أنه يقصد كتاب برقلس الذي يشتمل على الحجج التي قال بها في إثبات قِدم العالم ، والتي ترجمها اسحق بن حنين ، وبقي لنا من ترجمته ترجمة التسع حجج الأولى من مجموع الحجج وقدره ثماني عشرة حجة . راجع كتابنا المشار اليه، والمقدمة، ففيه تفصيل ما يتعلق بها .

* * *

وقد نقل ابن عساكر هذا الثبت عن أبي بكر بن فورك التي قال بعد سردها : « هذا هو أسامى كتبه التي ألفها إلى سنة عشرين وثلثمائة، سوى أماليه على الناس والجوابات المتفرقة عن المسائل الواردة من الجهات المختلفات ، وسوى ما أملاه على الناس مما لم يذكر أساميه ها هنا . وقد عاش بعد ذلك إلى سنة أربع وعشرين وثلثمائة ، وصنّف فيها كتبا ، منها :

١ – كتاب نقض المضاهاة على الاسكافي في التسمية بالقدر .

٢ – وكتاب « العمد » في الرؤية .

٣ – وكتاب في معلومات الله ومقدوراته أنه لا نهاية لها على أبي الهذيل .

٤ – وكتاب على حارث الوراق في الصفات فيما نقض على ابن الراوندي .

٥ ـ وكتاب على أهل التناسخ .
٦ ـ وكتاب في الرد في الحركات على أبـي الهذيل
٧ ـ وكتاب على أهل المنطق .
٨ ـ ومسائل سئل عنها الجبائي في الأسماء والأحكام .
٩ ـ ومجالسات في خبر الواحد وإثبات القياس .
١٠ ـ وكتاب في أفعال النبي صلى الله عليه وسلم تسليما .
١١ ـ وكتاب في الوقوف والعموم .
١٢ ـ وكتاب في متشابه القرآن : جمع فيه بين المعتزلة والملحدين فيما يطعنون به في متشابه الحديث .
١٣ ـ ونقض كتاب « التاج » على ابن الراوندي .
١٤ ـ كتاب فيه بيان مذهب النصارى .
١٥ ـ كتاب في الامامة .
١٦ ـ كتاب فيه الكلام على النصارى ، مما يُحْتَجُّ به عليهم من سائر الكتب التي يعترفون بها .
١٧ ـ كتاب في النقض على ابن الراوندي في إبطال التواتر ، وفيما يتعلق به الطاعنون على التواتر ، ومسائل في اثبات الاجماع :
١٨ ـ كتاب في حكايات مذاهب المجسّمة وما يحتجون به .
١٩ ـ كتاب نقض شرح الكتاب .
٢٠ ـ كتاب في مسائل جرت بينـه وبين أبـي الفرج المالكي في علة الخمر .
٢١ ـ نقض كتاب « الآثار العلوية » على أرسطوطاليس .
٢٢ ـ كتاب في جوابات مسائل لأبـي هاشم ، استملاها ابن أبي صالح الطبري .

٢٣ – وكتابه الذي سماه الاحتجاج .

٢٤ – وكتاب الأخبار الذي أملاه على البرهان .

وذلك آخر ما بلغنا من أسامي تصانيفه .

٢٥ – وله كتاب في دلائل النبوة ، مفرد ،

٢٦ – وكتاب آخر في الإمامة ، مفرد » .

* * *

ويقول ابن عساكر إن « هذا آخر ما ذكره أبو بكر بن فورك من تصانيفه ، وقد وقع إليّ أشياء لم يذكرها في تسمية تواليفه . فمنها :

١ – رسالة الحث على البحث .

٢ – رسالة في الايمان وهل يطلق عليه اسم الخلق .

٣ – وجواب مسائل كتب بها الى أهل الثغر في تبيين ما سألوه عنه من مذهب أهل الحق .

وأخبرني الشيخ أبو القاسم بن نصر الواعظ في كتابه عن أبي المعالي ابن عبد الملك القاضي . قال : سمعت من أثق به قال : رأيت تراجم (= أسماء عناوين) كتب الامام أبي الحسن فعددتها أكثر من مائتين أو ثلثمائة مصنَّف » (ابن عساكر : « التنبيه » ص ١٣٦) .

* * *

تلك إذن الاثبات الثلاثة التي وردت الينا عن مؤلفات الأشعري . ومجموعها يكوّن ٩٨ كتاباً ؛ وكان أبو محمد ابن حزم ذكر أنها بلغت خمسة وخمسين[1] مصنفاً ، فرد ابن عساكر هذا القول وقال إنه

[1] السبكي : « طبقات الشافعية » ج ٢ ص ٢٥٢ .

ترك من عدد مصنفاته أكثر من النصف . ويبرر السبكي العدد الذي ذكره ابن حزم هكذا : « قلتُ (أي السبكي) : ابن حزم في مقدار ما وقف عليه في بلاد المغرب » . ولم يضف السبكي شيئاً زيادة على ما أورده الأشعري وابن فورك وابن عساكر ، بل اقتصر على ذكر عشرين مؤلفاً مما أوردوه .

وأول ما يلاحظ على هذه الاثبات ، خصوصاً ما أورده الأشعري نفسه ، أنه لا يرد فيها العنوان الأصلي ، بل وصف موضوع الكتاب ؛ وهذا لا يفيدنا في معرفة صحّة الكتب التي نسبت الى الأشعري ولم ترد في هذه الأثبات .

ويلاحظ ثانياً أنها خلت من ذكر ثلاثة كتب وصلت الينا منسوبة الى أبي الحسن الأشعري ، وهي :

١ — الابانة عن أصول الديانة .

٢ — رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام .

٣ — رسالة كتب بها الى أهل الثغر بباب الأبواب .

فلنتحدث عن كل واحد منها ؛ ثم عن الكتابين الآخرين الاساسيين اللذين وصلا الينا ، وذكرتهما هذه الاثبات .

١ — الابانة عن أصول الديانة

طبع هذا الكتاب الصغير الحجم في حيدر أباد سنة ١٣٢١ هـ ، ثم في القاهرة سنة ١٣٤٨ . وترجمه الى الانكليزية كلين[١] سنة ١٩٤٠ . وعده

---

١ W.C. Klein تحت عنوان *The Elucidation of Islam's Foundation,* American Oriental Series, Vol. 19, 1940 راجع نقد طومسون Thomson في مجلة « العالم الاسلامي *The Moslem World* المجلد ٣٢ (١٩٤٢) ص ٢٤٢ — ٢٦٠ .

جولد تسهر رسالة مهمة ومن الوثائق الأساسية في تاريخ العقائد الاسلامية، وأفاد منه مراراً في كتابه « محاضرات في الاسلام[1] » ، وقرر أنه يمثل العرض النهائي لمذهب الأشعري .

وقد لاحظ الشيخ زاهد الكوثري بحق أن « النسخة المطبوعة في الهند من « الابانة » نسخة مصحّفة محرّفة تلاعبت بها الأيادي الأثيمة ، فتجب اعادة طبعها من أصل وثيق[2] »

على أنه يوجد من « الابانة » المخطوطات التالية :

أ — في ريفان كوشك Revan Kosk برقم ٥١٠ (راجع مجلة الاسلام جـ ١٧ ص ٢٥٤)

ب — مكتبة بلدية الاسكندرية في المخطوط رقم ٣٨١٢ .

ولكن المشكلة ليست في تصحيح النص الوارد الينا بقدر مـــا هي في معرفة :هل هذا النص كتبه الأشعري ؟

وقبل هذا نثير مشكلة وهي : لماذا لم يرد ذكر هذا الكتاب في الأثبات الثلاثة المذكورة ؟

الغريب في الأمر أن ابن عساكر لم يذكره فيما تدارك به عـــلى ثبتي الأشعري وابن فورك . لكنه يذكره في كتابـــه « التبيين » وهو ينقد هجمات أبي علي الحسن بن علي بن ابراهيم الأهوازي على الأشعري ، ويتحدث عن مكانة هذا الكتاب لدى الأشاعرة ، فيقول إن الامام أبا عثمان اسماعيل بن عبد الرحمن بن أحمد الصابوني النسابوري « ما كان يخرج الى مجلس

---

١ *Ignaz Goldziher : Varlesungen über den Islam,* 2 Aufl. Heidelberg, 1925 S. 31; tr. — Franç. par Arin, p. 92, Paris 1920.

٢ في هامش « تبيين كذب المفتري » لابن عساكر ص ٢٨ تعليق ١ ، دمشق ١٣٤٧ هـ .

درسه إلا وبيده كتاب الابانة لابي الحسن الاشعري ويظهر الاعجاب به ويقول : ما الذي عليّ مــن هذا ؟ الكتاب شرح مذهبه[1] » . كذلك فان الاهوازي هذا قال « إن الحنابلة لم يقبلوا منه (أي من الاشعري) ما أظهره في كتاب الإبانة » . (الموضع نفسه) . ويقول ابن عساكر: « إن أصحاب الاشعري جعلوا « الإبانــة » من الحنابلة وقاية » (« تبيين كذب المفتري ... » ص ٣٨٨) . ثم إن ابن عساكر يورد الفصلين الاولين من « الابانة » في كتاب « التبيين »[2].

وإذن فابن عساكر يعرف أن كتاب « الابانة في أصول الديانة » هو لابي الحسن الاشعري ؛ فاذا كان لم يورده فيما استدركه ، فربما كان السبب في ذلك أنه كان وارداً في ثبت الاشعري ، وهو أول الاثبات التي أوردناها هنا ، ثم سقط من ناسخ لكتاب ابن عساكر ، وإلا لكان ذكره قطعاً في استدراكاته .

ومشكلة أولية ثانية هي أن « الفهرست » لابن النديم[3] ذكر للأشعري على التوالي ما ورد في الثبت الاول هنا بأرقام ١١ ، ٢ ، ١٠ ، ١٤ ، على التوالي ، وزاد عليها كتاباً بعنوان : « كتاب التبيين عن أصول الدين » ، وهو عنوان لا نجده في الاثبات الثلاثة ولا في سائر المصادر ؛ فمن المحتمل أن يكون هو نفسه « الابانة عن أصول الديانة » إذ التشابه شبه تام بين العنوانين ، ولم نجد لعنوان ابن النديم ذكراً في مصدر آخر .

وبعد حل هاتين المشكلتين نعود الى المشكلة الاصلية وهي : هل النص الوارد إلينا لكتاب « الابانة عن اصول الديانــة » هو بعينه كما كتبه الاشعري ؟

---

١ ابن عساكر : « تبيين كذب المفتري .. » ص ٣٨٩ .
٢ التبيين ص ١٥٢ ـ ١٦٣ ـ « الابانة » ص ١ ـ ١٠ .
٣ طبع مصر ص ٢٧١ .

يجيب مكارثي[1] عن هذا السؤال بالنفي ، على أساس أن ما وعد بـه المؤلف من ايراد حجج اخرى لتأييد آرائـه التي عبر عنها وتلك التي لم يعبر عنها فصلاً فصلاً ونقطة نقطة - لم يف به (طبعة حيدر أباد ص ١٣) . ولهـذا يرى « أنه ليس من غير المحتمل أن يكون فصل العقيدة كله فصل مقحم ، وضعه الاشعري نفسه ، أو أحـد الاشاعرة المتأخرين . فان كـان الامر هكذا ، فسيكون ثم بعض الحق فيما أورده الاهوازي من اعتراضات على الابانة (الاعتراض الثاني والعشرون) » .

ويعقب ألار[2] على افتراض مكارثي هذا قائلاً إنه « ليس من المستحيل معرفة هل الاشعري نفسه أو أحد تلاميذه هو الذي قام بهذا التعديل . والنصان سيفسران على نحو أحسن لو فرضنا أن الاشعري هـو نفسه الذي أجرى هذا التعديل ، بأن أضاف فصل العقيدة ومدح ابن حنبل الذي يسبقها » . لكنه بعد ذلك يتحدث عن نص أورده ابن عساكر على أنه كتبه الاهوازي ، والثاني وارد في « طبقات الحنابلة » للقاضي أبي الحسين منسوباً الى رواية الاهوازي ! وهذا كلام لا محصّل له ولا معنى ! عن أي نصين يتحدث إذن ألار ! إن كلامه هنا - كما في معظم كتابه عن « مشكلة الصفات الإلهية في مذهب الاشعري وكبار تلاميذه الاوائل » - خلط في خلط !

٢ - رسالة في استحسان الخوض في الكلام

وهذه أيضاً طبعت في حيدر أباد بالهند ، الطبعة الاولى سنة ١٣٢٣هـ ، والثانية سنة ١٣٤٤ ، وعن هذه الطبعة الثانية أعاد طبعها مكارثي في ضمن

---

١ Mc Carthy (R.J.) : *The Theology of Al-As'ari*, pp. 231-232. Beyrouth, *1953*

٢ Michel Allard; *Le problème des attributs Divins dans la doctrine d'Al-As'ari*.... p. 52. Beyrouth, 1965.

نشرته لـ « كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع » تأليف الشيخ الامام أبي الحسن علي بن اسماعيل الاشعري ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت سنة ١٩٥٣ م (ص ٨٧ – ٩٧) . ولا يذكر بروكلمن لها مخطوطات، ولا نعلم لها نحن أية مخطوطات .

ورأي مكارثي في صحّة نسبتها هو : « اعتقد أنه اقترح البعض أن هذه الرسالة من المحتمل أن تكون من تأليف أحد متأخري الاشاعرة . ومن ناحية أخرى نجد أن بعض المذهب الوارد في « الرسالة » من اليقيني أنه موجود في « اللمع » ، كما أوضحت هذا في التعليقات . ولا أجد سبباً لإنكار أن باقي المذهب هو أيضاً مذهب الاشعري . ولهذا فانني في الوقت الحاضر ، أميل الى تقرير أن « الرسالة » عرض صادق لفكر الاشعري في هذا الموضوع،ومعظمها ، إن لم تكن كلها ، هي كلماته[1] . »

ويؤمن ألار (ص ٥١) على ما انتهى اليه مكارثي ، لكنه أضاف ملاحظة لا محل لها إذ قال : « صحيح أن مختلف الاثبات بمؤلفات الأشعري لا تذكر هذه « الرسالة » . لكن من الصعب ان نستنتج من هذا أية نتيجة واضحة ، نظراً الى كوننا لا نعلم المضمون الحقيقي لعدد كبير جداً من كثير من الرسائل ؛ ومن الممكن أن يكون عنوانات بعضها قد تغير » . وهذا قول عجيب ، لأنه بتصفح العنوانات والمعلومات الواردة عنها في الأثبات الثلاثة التي ذكرناها – وليس ثم غيرها – لا يمكن مطلقاً أن نستنتج أن واحداً منها – لا من حيث العنوان ، ولا من حيث المعلومات الواردة عن محتواه – يمكن أن يتعلق باستحسان الخوض في الكلام . لهذا فإن ملاحظة ألار خطأ كل الخطأ .

فاذا عدنا الى نص هذه الرسالة تبين لنا :

---

١ R.J. Mc Carthy : *The Theology of Al-As'ari*, p. XXVI, Beyrouth, 1953.

١ ـ أن أسلوبها يختلف عن أسلوب الأشعري في سائر كتبه الباقية لنا.

٢ ـ أن مشكلة الخوض في علم الكلام أو الإمساك عنه مشكلة متأخرة عن عصر الأشعري ، فلم يكن ثمّ ما يدعوه إلى الخوض فيها . وحكاية البربهاري مع الأشعري يظهر أنها مخترعة . ومفادها كما روى ابن أبي يَعْلَى في طبقات الحنابلة بطريق الأهوازي ، قال : « قرأت على عليّ القومسي عن الحسن الأهوازي قال سمعت أبا عبد الله الحمراني يقول : لما دخل الأشعري بغداد جاء إلى البربهاري فجعل يقول : رددت على الجبائي وعلى أبي هاشم . ونقضت عليهم وعلى اليهود والنصارى والمجوس ، وقلت ، وقالوا . وأكثر الكلام . فلما سكت ، قال البربهاري[1] : وما أدري مما قلت لا قليلاً ولا كثيراً ، ولا نعرف إلا ما قاله أبو عبد الله أحمد بن حنبل. قال فخرج من عنده ، وصنف كتاب « الإبانة » ، فلم يقبله منه ، ولم يظهر ببغداد إلى أن خرج منها » . فقد ردّ على هذه الحكاية ابن عساكر فقال : « وحكاية الأهوازي عن البربهاري مما يقع في صحته التماري . وأدلّ دليل على بطلانه قوله إنه « لم يظهر ببغداد إلى أن خرج منها » ـ وهو بعد إذ صار اليها لم يفارقها ولا رحل عنها، فإنّ بها كانت منيته وفيها قبره وتربته . ولا يدعي أنه لم يظهر بها إلا مثل هذا المجترىء.» (« التبيين ... » ص ٣٩٠ ـ ٣٩١) . ومن الخبر الذي أورده الأهوازي يتبين ان الأشعري إنما ألف « الابانة » ، لا رسالة « استحسان الخوض في علم الكلام » بعد مقابلته هاتيك مع البربهاري .

---

١ راجع عن البربهاري : ابو الحسن بن الفراء : «طبقات الحنابلة» ج ٢ ص ١٨ ـ ٤٥ ، القاهرة ١٣٧١ هـ ، ١٩٥٢ م ، ابن كثير : « البداية والنهاية » ج ١١ ص ٢٠١ ـ ٢٠٢ ، النابلسي : « اختصار طبقات الحنابلة » دمشق سنة ١٣٥٠ ، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٩ ، ابن العماد : « شذرات الذهب » ج ٢ ص ٣١٩ ـ ٣٢٣ ، مقال لاووست في « دائرة المعارف الاسلامية » ، الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٠٣٩ ـ ١٠٤٠ .

٣ ـ لهذا نرجح ان تكون من وضع أشعري متأخر بوقت غير طويل عن زمان الأشعري ، وتساير روح الأشعري ، وربما نسبت الى الأشعري منذ وقت مبكر في القرن الخامس أو السادس .

٣ ـ رسالة كتب بها الى أهل الثغر بباب الأبواب

هذه الرسالة نشرها قوام الدين في « مجموعة كلية الإلهيات » ج ٧ ص ١٥٤ وما يتلوهـا ، ج ٨ ص ٥٠ وما يتلوها ، سنة ١٩٢٨ Ilahiyat Facultesi Mecmuasi وذلك عن مخطوط ريفـان كوشك رقم ٥١٠ .

وهي بعينها رقم ٣ في ثبت ابن عساكر الذي استدرك به على ثبتي الأشعري وابن فورك ، وعنوانهـا في ثبت ابن عساكر هو : « جواب مسائل كتب بها الى أهل الثغر في تبيين ما سألوه عنه من مذهب أهـل الحق » .

و « باب الأبواب » هو ممر وحصن في الطرف الشرقي من القوقاز ، في دربند الفارسية ، وسمي في العصر الحديث باسم باب الحديد أو الباب الحديدي : دربنت . والأبواب هي مخارج الاودية في شرقي القوقـاز (ابن خرداذبه ١٢٣ ـ ١٢٤ ، وراجع ياقوت : « معجم البلدان » ج ١ ص ٤٣٩) . قال ياقوت : « باب الابواب ، غير مضاف ، والباب والابواب ـ الدّربند ، دربند شروان . قال الاصطخري : وأمـا باب الابواب فإنها مدينة ، ربما أصاب ماء البحر حائطها ، وفي وسطها مرسى السفن . وهذا المرسى من البحر قد بني على حافتي البحر سدّين ، وجعل المدخل ملتوياً . وعلى هذا الفم سلسله ممدودة ، فلا مخرج للمركب ولا مدخل إلا بإذن . وهذان السدان من صخر ورصاص . وباب الابواب

على بحر طبرستان وهو بحر الخزر . وهي مدينة تكون أكبر من أردبيل نحو ميلين في ميلين ، ولهم زروع كثيرة وثمار قليلة ، إلا ما يحمل اليهم من النواحي . وعلى المدينة سور من الحجارة ، ممتد من الجبل طولاً في غير ذي عرض ، لا مسلك على جبالها إلى بلاد المسلمين لدروس الطرق وصعوبة المسالك من بلاد الكفر إلى بلاد المسلمين ... وهي أحـد الثغور الجليلة العظيمة لأنها كثيرة الأعداء الذين حفّوا بها من أمم شتى وألسنة مختلفة وعدد كثير . وإلى جنبهـا جبل عظيم يعرف بالذئب ، يجمع في رأسه في كل عـام حطبٌ كثير ليشعلوا فيه النار إن احتاجوا اليـه ، ينذرون أهل أذربيجان وأرّان وأرمينية بالعدو إن دهمهم . وقيل إن في أعلى جبلها الممتد المتصل بباب الأبواب نيفاً وسبعين أمة ، لكل أمة لغةٌ لا يعرفها مجاورهم . وكانت الاكاسرة كثيرة الاهتمام بهـذا الثغر ، لا يفترون عن النظر في مصالحه لعظم خطره وشدة خوفـه » — الى آخر ما قاله ياقوت (ﺟ ١ ص ٤٣٧ — ٤٤٢) من كلام طويل مفصل عن باب الأبواب . كذلك أطـال في ذكره القزويني (نشرة ڤستنفلد ﺟ ٢ ص ٣٤٠ — ٣٤٢) . وقد دلت الأبحاث الحديثة على وجود دولة عربية فيه هم بنو هاشم ، في القرن الرابع الهجري (راجع « حدود العالم » ، ص ٤١١) .

وإذن فباب الأبواب كان ذا أهمية بالغة لوقوعه على الحدود بين بلاد الروس والخزر وأرمينية من ناحية ودار الاسلام على ساحل بحر الخزر في اقليم أذربيجان من ناحية أخرى ؛ ومن هنا نفهم اهتمام الأشعري بالاجابة عن مسائلهم .

ويرى ألار[1] أن ثم حججاً تؤيد نسبتها الى الأشعري ، وأخرى لنفيها: فيؤيد نسبتها الى الأشعري ما ذكره ابن عساكر في ثبته الذي استدرك به

---

[1] M. Allard : *Le problème des attributs Divins...*, p. 58.

على ابن فورك والأشعري ، ثم المواضع المتناظرة بين « اللمع » والرسالة، والاتفاق عموماً في المذهب الوارد في الرسالة مع مذهب الأشعري . وينفي نسبتها أنه ورد فيها إشارة الى تاريخ سنة ٢٦٧ ، ثم عدم ورود إشارة فيها الى آراء المعتزلة ، ثم التحفظ في تقرير الموقف للقول بأن القرآن قديم غير مخلوق . وينتهي إلى أنه بالرغم من هذه الصعوبات فإنه يميل الى القول بصحة نسبة هذه الرسالة الى الأشعري ، ويفسر التاريخ المذكور بأنه ربما ورد محرفاً وصوابه ٢٩٧ ، وحينئذ يكون بعض الخلافات المذهبية بين الرسالة وبين « اللمع » مرجعه الى كون الرسالة كتبها الأشعري قبل تركه لمذهب المعتزلة بوقت قليل ، كان فيه قريباً من مذهب أهل السنة دون أن يقطع صلته نهائياً مع أساتذته المعتزلة .

مقالات الاسلاميين

ومن ثم ننتقل الى الكتابين الرئيسيين اللذين وصلا الينا ، ولا شك في صحة نسبتهما الى الأشعري وهما :

١ — مقالات الاسلاميين .

٢ — اللمع .

والكتاب الأول نشره هلمرت رتر H. Ritter في استانبول سنة ١٩٢٩ — ١٩٣٠ م ضمن مجموعة « النشريات الاسلامية » برقم ١٢ Bibliotheca Islamica في مجلدين يحتويان على النص ، ومجلد فهارس . وقد استند في نشرته الى خمسة مخطوطات، أهمها أياصوفيا رقم٢٣٦٣/ ٦، وحيدر أباد رقم ٢٩٢٠ .

وعن هذه الطبعة النقدية الممتازة أعاد طبعه الاستاذ محيي الدين عبد الحميد في القاهرة في جزئين ١٩٥٠ – ١٩٥٤ ، دون فهارس ولا ذكر للفروق بين النسخ ، ثم مع مزيد من الأخطاء والتحريفات ، ومع حواش لا قيمة لها بل هي مجرد لغو وحشو !! ولهذا ينبغي الاقتصار على نشرة رتر .

والكتاب – كما يدل على موضوعه عنوانه – يتناول الفرق الاسلامية الرئيسية ، وهو ينقسم الى قسمين :

الأول (١ – ٢٩٧) يتناول جليل الكلام ومذاهب الفرق فيه ، وهي أصناف : الشيعة – الخوارج – المرجئة – المعتزلة – أصحاب الحديث وأهل السنة . وكل صنف منها يندرج تحته فرق كثيرة ؛ وإن كان قد استهل الكتاب بتقسيم المسلمين الى عشرة أصناف هي : الشيع – الخوارج – المرجئة – المعتزلة – الجهمية – الضرارية – الحسينية – البكرية – العامة وأصحاب الحديث – الكُلاّبية أصحاب عبد الله بن كُلاب القطان . وأورد آراءها المختلفة في جليل الكلام .

والقسم الثاني يتناول ثلثاه الأولان (ص ٣٠١ – ٤٨٢) مسائل في دقيق الكلام وآراء مختلف الفرق فيها ، وخصوصاً المعتزلة ؛ والثلث (ص ٤٨٣ – ٦١١) الأخير فيه عود على بعض ما تناوله في القسم الأول من جليل الكلام . ومن هنا قيل إن في تأليف الكتاب اضطراباً أو سوء تنظيم . يقول هلموت رتر ناشر الكتاب في مقدمته لنشرته : « إن المؤلف ألّف كتابه : بعضه بحسب ترتيب الفرق الدينية ، وبعضه بحسب ترتيب المسائل ، وزاد في التقسيمات والتفريعات . وقسّم كتابه الى قسمين : الاول في المسائل الكبرى في علم الكلام (الجليل) ، والثاني في المسائل الدقيقة في علم الكلام (الدقيق) ، ويذكر تفصيلاً في القسم الثاني ما سبق أن أجمله في القسم الاول . ولهذا اضطر الى التكرار ، وذكر الشيء نفسه في مواضع متعددة » ، وينتهي الى القول بأن هذا يعد عيباً في

التأليف[1] . واستند رتر في تأييده لحكمه هذا الى ما سبق أن لاحظه الحسن العسكري ، وكان من المخلصين في مذهب الاشعري والمتقدمين في نصرته، إذ قال : « كان الاشعري تلميذا للجبائي ، يدرس عليه فيتعلم منه ، ويأخذ عنه ، لا يفارقه ، أربعين سنة . وكان صاحب نظر في المجالس، وذا إقدام على الخصوم . **ولم يكن من أهل التصنيف** . وكان إذا أخذ القلم يكتب ربما ينقطع ، وربما يأتي بكلام غير مرضي[2] » . وإذن فقد لاحظ حتى تلاميذ الاشعري الاقدمين أنفسهم عدم اتقان الاشعري للتصنيف . وإن كان ابن عساكر — في دفاعه الشامل عن الاشعري ، دون تمييز — يقول إن ذلك كانت « حالته في الابتداء ، لا بعد ما منّ الله عليه به من الاهتداء فإن تصانيفه مستحسنة مهذبة ، وتواليفه وعباراته مستجادة مستصوبة » (« تبيين كذب المفتري ... ص ٩٢) .

وحكم الحسن العسكري وحكم رتر صائب تماماً : إذ يلاحظ في هذا الكتاب ، « مقالات الاسلاميين » ، كثرة التفريع أحياناً بدون موجب، وكثرة التكرار للرأي الواحد في مواضع متعددة ، وعدم الفصل بين مذاهب الفِرَق بوضوح .

ومن هنا تساءل البعض : هل الكتاب بنصه الحالي كتاب واحد — أو ثلاثة كتب ؟ وهذه الكتب الثلاثة هي : الجزء الاول (ص ١ — ص ٢٩٧)، الجزء الثاني أو الكتاب الثاني (ص ٣٠١ — ٤٨٢) ، والكتاب الثالث (ص ٤٨٣ — ٦١١) .

فقال اشتروطمن[3] إن النص الحالي « لمقالات الاسلاميين » حدث فيه

---

١ هـ. رتر في « مقدمة الناشر » ص ١٢ — ١٣ ، التي صدّر بها نشرته للكتاب .

٢ أورده ابن عساكر : « تبيين كذب المفتري ... » ص ٩١ ، دمشق ، ١٣٤٧ هـ .

٣ Strothman : Islamiche Konfessionskunde, S. 198 in *Der Islam* XIX 1931

تملُّص وتحوّل في مواضعه بعضها الى بعض Verrutschungen .

وأخيراً جاء ألار برأي عجيب هو أن هذا النص هو في الحقيقة نص لثلاثـة كتب مختلفة متباينة هي : « المقـالات » و « كتاب في دقيق الكلام » ، و « كتاب في الاسماء والصفات » .

ولا أدلّ على سخف هذا الرأي من أنه كان يكفي صاحبه أن يرجع الى أسماء مؤلفات الاشعري في الأثبات كلها ، ليرى أنه لا يوجد له كتب بهذه العنوانات الثلاثة ، وإنما يوجد فقط اسم « مقـالات المسلمين » ، فمن أين له إذن أن يزعم هذا الزعم الغريب ؟! وهذه حجة فيلولوجية لا سبيل الى دحضها ، ولا معنى للدفاع عن مقدرة الاشعري على إحكام التأليف بانتحال هذا الافتراض الذي لا يقوم على أي أساس .

ثم من قال إن الاشعري كان محكم التأليف مرتب التنظيم بحيث لا نفترض في تأليفه تكراراً أو اضطراباً ، خصوصاً وهو يتناول موضوعاً متشعباً كل التشعب وهـو اختلاف المسلمين في مسائل الكلام ؟ لقد استند ألار الى كون « الابانـة » و « اللمع » و « الرسالتين » ليس فيهـا مظهر الاضطراب المتجلي في كتـاب « مقالات الاسلاميين » . ولكن هـذا غير صحيح ، ففي « الابانة » و « اللمع » تكرار ؛ ثم إن موضوعها مما لا يحتمل التكرار الكثير ، إذ « اللمع » مثلاً عرض موجز لآراء الاشعري في عشر مسائل هي :

وجود الصانع وصفاته — القرآن والارادة — الارادة وانهـا تعم سائر المحدثات — الرؤية — القدر — الاستطاعة — التعديل والتجوير — الايمان — الخاص والعام ، والوعد والوعيد — الامامة .

وعرض مذهبه فيها لا يمكّن من التكرار ، لكنه لو كان يعرض آراء الفرق الإسلامية فيها لالتجأ أو أُلجىء الى التكرار . ولا حاجة بعد هذا الى تفنيد الفروض التي راح ألار يكدسها استناداً الى مقدماتـه الخاطئـة

هذه : من قوله مثلاً بأن الكتاب الاول في زعمه ، « كتاب المقالات » كتبه الاشعري قبل تركه الاعتزال ، وأنه بعد تركه الاعتزال عاد الى هذا الكتاب فعدّل فيه ليفند رأي المعتزلة في مشكلة الصفات الإلهية . لكن من قال إن عرض الاشعري لمذهب المعتزلة في الصفات في الجزء الاول من « مقالات الاسلاميين » يؤذن بأنه يأخذ به وأنه يقرره على أنه مذهبه ؟ لقد عرضه الاشعري عرضاً موضوعياً في ذلك الجزء الاول ، بحيث لا يحتاج بعد ذلك إلى التبرؤ منه بوضع ذلك القسم الثالث المزعوم، أو الكتاب الثالث « في الاسماء والصفات » . وكل ما يمكن أن يقال هو أنه في هذا الشطر الاخير من القسم الثاني قد اتخذ موقفاً نقدياً حاداً من المعتزلة ، وهو بهذا يريد أن يعبر عن رأيه في مذاهبهم ، بعد أن عرضها عرضاً موضوعياً في القسم الاول من الكتاب .

ولهذا نرى نحن أن هذا الشطر الاخير (ص ٤٨٣ – ٦١١ من نشرة رتر = ص ١٥٦ – ٢٥٤ من جـ ٢ من طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤) هو جزء أساسي من الكتاب الاصلي ، قد قصد فيه الاشعري الى بيان موقفه من آراء المعتزلة في الاسماء والصفات . وإذن فلا تناقض في تأليف الكتاب، ولسنا بإزاء ثلاثة كتب مختلفة جمعها في كتاب واحد من لا ندري من هو!

وأخيراً ثم مسألة بسيطة بالنسبة الى عنوان الكتاب : ففي الاثبات التي أوردناها يرد اسمه : « مقالات المسلمين » لا « مقالات الإسلاميين » . ثم إن استعمال هذا التعبير : « الإسلاميين » استعمال غير مألوف لا نعرف له نظيراً عند أحد غيره لا في عصر الاشعري ولا قبله[1] . ومـاذا يحوج الاشعري الى استعمال المنسوب : اسلامي واسلاميين وقد جرى العرف

---

[1] أقدم نص عثرنا عليه فيه هو كتاب « الارشاد » للجويني ثم نجده بعد ذلك في « الملل والنحل » للشهرستاني المتوفى ٥٤٨ هـ ، مثل قوله : « وليس ذلك مذهب الاسلاميين » (جـ ١ ص ١٢٩ س ٨ · القاهرة ١٣٢١ هـ) ·

واستقر الاستعمال في القرآن والسنة على استعمال اسم الفاعل : مسلم ومسلمين؟
لهذا نرى أنه ينبغي أن يسمى الكتاب كما ورد في الاثبات هكذا :
« مقالات المسلمين » ، مهما جاء في عنوانات المخطوطات .

اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع

نشر هذا الكتاب لاول[1] مرة الاب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي في بيروت سنة ١٩٥٣ في المطبعة الكاثوليكية ، وأتبعه في نفس المجلد

---

١ ونشره مرة ثانية دكتور حموده زكي غرابه ، في القاهرة ١٩٥٥ (مطبعة مصر) ، ويقول في المقدمة انه ينشره للمرة الثانية « لان عمل مكارثي مع ذلك لم يخل من أخطاء في رأيي . وهذه الاخطاء تكفي مبررا لاعادة النشر من جديد » (ص ١٢) . والجملة الاولى صحيحة ، فان في نشرة مكارثي الكثير جدا من المواضع التي تحتاج الى تصحيح ، كذلك اضافاته ، في مواضع الخروم، بحاجة الى مزيد عناية وتهذيب . لكن نشرة الدكتور حموده غرابة لم تفعل شيئا في سبيل هذا التصحيح ، بل زادت أحيانا على الاغلاط الواردة في نشرة مكارثي بأغلاط كثيرة جديدة : ومن غريب ما يقوله في مقدمة نشرته عن نسخة بيروت ـ وهي النسخة الاصلية لكتاب «اللمع» ـ ان الناسخ قد ذكر ان المخطوط يشتمل بجانب كتاب «اللمع» على كتاب « الرسالة اللدنية في العلم اللدني » لحجة الاسلام الغزالي رضي الله عنه . **وان كان المخطوط لا يحتوي الا على كتاب « اللمع فقط »** (ص ٩ ـ ١٠ من نشرته) . وهذا الكلام يدل على انه لم ير نسخة بيروت التي يتحدث عنها ويقول انه اعتمد عليها، لان هذا المخطوط يشتمل فعلا على « اللمع » وعلى « الرسالة اللدنية ... » من ص ١ ـ ٣٧ وبالعنوان التالي: « الرسالة اللدنية في العلم اللدني تصنيف الشيخ الامام حجة الاسلام أبي حامد الغزالي رحمه الله » ، ثم على كتاب ثالث هو « مسائل سئل عنها .. الغزالي » . والعجيب في الامر كذلك ان مكارثي في مقدمة الترجمة

« برسالة في استحسان الخوض في علم الكلام » نقلاً عن الطبعة الثانية من النص المطبوع في حيدر آباد الدكن في الهند سنة ١٣٤٤ هـ بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية .

وقد اعتمد في نشره لهذا الكتاب على مخطوط موجود بمكتبة الجامعة الأمريكية في بيروت ، رقم MS 297.3 A81 la ، ويشمل :

١ – « كتاب اللمع » (ص ١ – ١١٧) .

٢ – « الرسالة اللدنية » للغزالي (ص ١ – ٣٧) .

٣ – « مسائل سئل عنها ... الغزالي » (ص ١ – ٢٤) .

ويلاحظ أن الترقيم بالصفحات ، وأنه يتعلق بكل رسالة على حدة ، فلا يوجد في المخطوط ترقيم واحد من أول صفحاته إلى آخرها . ويفترض – دون أدنى دليل – مكارثي أن المخطوط ليس متأخراً عن القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)،وربما كتب في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) .

وعنوان الكتاب في المخطوط هو : « كتاب اللمع للشيخ أبي الحسن الأشعري » ، وقد أضاف الناشر سائر العبارة : « ... في الرد على أهل الزيغ والبدع » نقلاً عن ابن عساكر « في تبيين كذب المفتري » (ص ١٣٠ س ٦) .

وترجم مكارثي إلى الانجليزية :

– (The Theology of Al-Ash'ari, pp. XXIII — XXIV). وصف المخطوط تفصيلا وانه يحتوي فعلا على هذه الرسائل الثلاث ، كما أورد بدايات ، وخواتم كل واحدة منها (ص XXVI — XXVIII) وكان يكفي الدكتور غرابة أن يقرأ مقدمة ترجمة « اللمع » هذه ليعرف هذا الامر ، ولكن يظهر انه اكتفى فقط بقراءة النص العربي الذي نشره مكارثي في نفس الكتاب واعتمد عليه في « نشرته » أو طبعته هذه !

أ ـ نص كتاب « اللمع » للأشعري .

ب ـ نص « الرسالة في استحسان الخوض في علم الكلام » المنسوبة إلى الأشعري .

حـ ـ جملة نصوص متعلقة بالأشعري هي :

١ ـ الترجمة التي كتبها الخطيب البغدادي في « تاريخ بغداد » .

٢ ـ فصول من « تبيين كذب المفتري ... » لابن عساكر .

٣ ـ أسماء مؤلفات الأشعري بحسب الأثبات الواردة في ابن عساكر .

٤ ـ عقيدتان للأشعري : الأولى منتزعة من « مقالات الإسلاميين » (نشرة رتر جـ١ ص ٢٩٠ ـ ٢٩٧ = جـ١ ص ٣٢٠ ـ ٣٢٥ من طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠) ؛ والثانية منتزعة من كتاب « الابانة » للأشعري بحسب ما ورد في « الابانة » (ص ٧ ـ ١٣ في طبعة حيدر أباد) وفي « تبيين كذب المفتري ... » لابن عساكر (ص ١٥٨ ـ ١٦٣) . وقد ظن مكارثي أن هاتين العقيدتين هما عقيدتا الأشعري على أساس أن الأولى وردت في كتاب « مقالات الإسلاميين » بهذا العنوان : « هذه حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة » ، والثانية وردت في الابانة على أساس أنها مذهب « أهل الحق والسنة » . ومكارثي بهذا يفترض أن الأشعري يرى أن مذهبه هو مذهب « أصحاب الحديث وأهل السنة » أو « أهل الحق والسنة » . وهذا الافتراض في حاجة الى فضل بيان وتدليل . ولا يكفي في ذلك أن يقرر الأشعري في آخر الفصل الوارد في « مقالات الإسلاميين » (جـ١ ص ٢٩٧ من نشرة رتر = جـ١ ص ٣٢٥ ، القاهرة) ويقول بعد عرض آراء وعقيدة أهل السنة وأصحاب الحديث : « وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول ، واليه نذهب . » وما يقرره ابن عساكر (ص ١٦٣) . فان عقيدة الأشعري أكثر تدقيقاً

وأشد تركيباً من هذه العقيدة البسيطة التي لا تتجاوز عقيدة ابن حنبل . فأين مذهب الأشعري في الصفات ؟ وأين قوله بالكسب ؟ وأين الفروق الدقيقة التي وضعها في المسائل المتعلقة بخلق الأفعال ، والايمان ؟ وكيف ينكر الأشعري « المناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدل » – أي مسائل علم الكلام ، وهو من أبرع الناس في المناظرة ومن الداعين الى الخوض في مسائل علم الكلام ؟ فهل يعقل أن يتخلى الأشعري عن كل مباحثه الكلامية ومناظراته وتدقيقاته – ويقتصر على هذه العقيدة الساذجة الأولية ؟

ولهذا نفترض – وإن كان الأمر لا يزال بحاجة إلى مزيد من التحقيق – أن تكون العبارة التي أوردناها والتي ختم بها الأشعري « حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة » (« مقالات الاسلاميين » جـ١ ص ٢٩٧ = جـ١ ص ٣٢٥ القاهرة) ، وهي قوله: « وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول ، واليه نذهب » – نقول ربما كانت هذه العبارة مقحمة مزورة ، ليست من قول الأشعري ، وربما يكون قد أقحمها أحد الأشاعرة المتأخرين الذين قربوا أو وحدوا بين مذهب ابن حنبل وبين المذهب الأشعري[1] . وربما كان ذلك في الفترة التي وقعت فيها المحنة للأشاعرة في الفترة ما بين سنة ٤٤٠ هـ و ٤٥٥ هـ ، والتي تكشف عنها خصوصاً[2] رسالة أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي إلى عميد

---

١ على انه يلاحظ – في مقابل ذلك – ان ابن تيمية (المتوفى ٧٢٨) يورد هذه العبارة نقلا عن « مقالات الاسلاميين » للاشعري ويستشهد بها على ان الاشعري اتبع مذهب أهل السنة الحديث – وذلك في كتابه « منهاج أهل السنة » جـ ٤ ص ١٤٥ .

٢ أورد نصها ابن عساكر في « تبيين كذب ... » ص ١٠٠ – ١٠٨ ، والسبكي في « طبقات الشافعية » جـ ٢ ص ٢٧٢ – ٢٧٤ .

الملك الكندري المتوفي سنة ٤٥٦ هـ ، ثم رسالة [1] القشيري بتاريخ سنة ٤٤٥ وعنوانها : « شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة » .

حقيقة موقف الأشعري

وهذا يقودنا الى المشكلة الرئيسية في عرض مذهب الاشعري وهي : ما حقيقة موقف الاشعري ؟

هل كان مجرد متابع لمذهب « أصحاب الحديث وأهل السنة » — كما تزعم هذه العبارة الواردة في كتاب « مقالات الاسلاميين » في آخر الفصل المتعلق بعرض آرائهم ؟

أو وقف موقفاً وسطاً بين مذهب أصحاب الحديث وأهل السنة ، ومذهب المعتزلة ، وتوسّط بين الطُّرق على حد تعبير ابن خلدون ؟

أو كان له موقف مستقل ركّبه من آراء استمد بعضها من الآخرين واستمد البعض الآخر من ذاته ، فنتج عن ذلك مركب أصيل ، هو ما يمكن أن يسمى بمذهب الاشعري ؟

وهل نتحدث عنده عن « تطور » من الاعتزال إلى الموقف الجديد ، أو عن انقلاب مفاجىء حاسم ؟

أسئلة تعرّض لها الاقدمون في أحكامهم على مذهب الاشعري : أبو بكر البيهقي ، أبو القاسم القشيري ، ابن خلدون ، أبو المعالي بن عبد الملك ، أبو محمد بن حزم ، ابن تيمية ، ابن عساكر ، الخ .

كما تعرض لها المحدثون من الباحثين الاوربيين والمسلمين : اشپتا ،

---

[1] أوردها السبكي في « طبقات الشافعية » جـ ٢ ص ٢٧٥ — ٢٨٨ ، القاهرة بالمطبعة الحسينية .

ميرن ، مكدونلد ، فنسنك،تريتون ، وات ، حموده غرابة ، مكارثي ، فرتزماير ، الخ .

ولخص آراء هؤلاء وأولئك ألار (« مشكلة الصفات الإلهية في مذهب الاشعري وكبـــار تلاميذه الاوائل » ص ٧٤ – ٩٧) ، بمـــا لا محل لإعادتها ها هنا .

ونرى أن حل هذه المشكلة لن يتضح إلا بعد دراسة مذهب الاشعري. ولهذا نرجىء التعرض لها حتّى نفرغ من عرض مذهبه .

ولعرض مذهبه سنعتمد على الكتب والرسائل الخمسة الباقية لنـا ، ثم على عروض أصحاب الكتب في النحل والفرق الاسلامية ، وعلى رأسهم: الشهرستاني – ابن حزم – عبد القاهر البغدادي .

وسنعتمد في عرضنا أولاً على «اللمع» لأننا نعدّه أنضج من «الابانة» وأقرب أن يكون الاشعري الذي تصوره التاريخ وتأثر بـه التلاميذ واحتفل له علم الكلام ، ولانه عرض عقلي دقيق الحجـــة ، وليس مجرد إعلان عقيدة Profession de Foi كما هي حـال « الابانة » . فضلاً عن أننا نشك كثيراً في صحة نسبة « الابانة عن أصول الديانة » إلى أبي الحسن الاشعري ، كما أشرنا الى ذلك من قبل عند الكلام عنها .

مذهب الاشعري

- ١ -

براهين وجود الله

وأول مسألة نتعرض لها هي بعينها أول مسألة عرضها الاشعري نفسه في كتاب « اللمع »، ومن الممكن أن نتخذ من تبويبه أساساً لتبويب عرضنا لمذهبه لانه تبويب محكم مفصل شامل .

والبرهان الذي يورده الاشعري لإثبات وجود الله يقوم على الاستدلال من نقص حال الإنسان على وجود علة كاملة وصانع مدبّر . وإذن فهو البرهان المعتاد عند المتكلمين من الاستدلال على الصانع من إحكام صنعة العالم وتدبيره . وهذا يدل على أن الاشعري كان بمعزل تماماً عن الحركة الفلسفية الاسلامية التي بدأها الكندي ، وثنى عليه الفارابي وهو عصريّ الاشعري . ومن عجب أنه لم يذكر اسميها لا في « مقالات الاسلاميين » ولا في « اللمع » ولا في أي كتاب ورد إلينا ؛ واشارته الى الفلاسفة عادة إشارة غامضة مبهمة ، لا يذكر أسماء إلا في النادر ، ويقتصر ذلك على أرسطوطاليس . وربما لو كانت وصلتنا رسالته في الرد على ابرقلس الدهري Proclus لكنا غيرنا رأينا هذا ، وعرفنا إلى أيّ مدى كان علمه بالفلسفة ، خصوصاً ونحن نعلم أنه رد على « علل أرسطوطاليس في السماء والعالم » و « نقض كتاب الآثار العلوية على أرسطوطاليس » .

ثم إنه ألف « كتابـاً في مقالات الفلاسفة خاصة » (ابن عساكر ص ١٣٤) . فلربما تعرّض في هذه الكتب لاقوال الفلاسفة المسلمين واليونانيين على السواء . ولكننا لا نستطيع أن نقرر أكثر من ذلك . ونبدي عجبنا من أنـه لا يظهر له في كلامه عن وجود الصانع وصفاته أي تأثير للفلاسفة المسلمين أو اليونانيين ، لا فيما ورد إلينا من كتبه ، ولا في عرض مذهبه لدى الشهرستاني أو ابن حزم أو عبد القاهر البغدادي .

يتساءل الاشعري في أول كتاب « اللمع » فيقول :

« إن سأل سائل فقال : ما الدليل على ان للخلق صانعاً صنعه ومدبراً دبّره ؟

قيل : الدليل على ذلك أن الانسان – الذي هو في غاية الكمال والتمام – كان نطفةً ثم علَقة ثم مُضغة ثم لحماً وعظاماً ودماً . وقد علمنا أنـه لم ينقل نفسه من حال إلى حال ، لأنا نراه في حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر أن يُحدث لنفسه سمعاً ولا بصراً ، ولا أن يخلق لنفسه جارحةً . يـدلُّ ذلك على أنه في حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز ، لان ما قدر عليه في حال النقصان فهو في حال الكمال عليه أقدر . وما عجز عنه في حال الكمال فهو في حال النقصان عنه أعجز . ورأيناه طفلاً ثم شاباً ثم كهلاً ثم شيخاً . وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب الى حال الكبر والهرم ، لان الانسان لو جهـد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ويردها الى حال الشباب ، لم يمكنه ذلك . فدلّ ما وصفنا على أنه ليس هو الذي ينقل نفسه في هذه الاحوال ، وأن له ناقلاً نقله من حال الى حال ، ودبّره على ما هو عليه ، لانه لا يجوز انتقاله من حالٍ الى حالٍ بغير ناقلٍ ولا مدبّر .

مما يبيّن ذلك أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلاً مفتولاً ثم ثوبـاً منسوجاً بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر . ومن اتخذ قطناً ، ثم انتظر ان ان يصير غزلاً مفتولاً ، ثم ثوباً منسوجاً بغير صانع ولا ناسج كان عن المعقول[1] خارجاً وفي الجهل والجاً . وكذلك من قصد الى برية لم يجـد

١ في طبعة مكارثي : معقول .

فيها قصراً مبنياً فانتظر ان يتحول الطين الى حالة الآجُرّ وينتضد بعضهُ على بعض بغير صانع ولا بان — كان جاهلاً .

وإذا كان تحوّل النطفة علقةً ثم مضغةً ثم لحماً ودماً وعظاماً أعظم في الاعجوبة—كان أولى أن يدل على صانعٍ صنع النطفة ونقلها من حال الى حال.

وقد قال الله تعالى : « أفرأيتم ما تمنون ؟ أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ؟ ! » (٥٦ آية ٥٩ — ٦٠) فما استطاعوا ان يقولوا بحجة أنهم يخلقون ما يمنون مع تمنيهم الولد ، فلا يكون ، ومع كراهتهم له فيكون . وقد قال الله تعالى منبهاً لخلقه على وحدانيته : « وفي أنفسكم أفلا تبصرون ؟ » (٥١ : ٢١) يبيّن لهم عجزهم وفقرهم الى صانع صنعهم ومدبّر دبّرهم .

فن قالوا : فما يؤمنكم أن تكون النطفة لم تزل قديمة ؟

قيل لهم : لو كان ذلك كما ادعيتم لم يجز أن يلحقها الاعمال والتأثير ولا الانقلاب والتغيير ، لان القديم لا يجوز انتقاله وتغيره وأن تجري عليه سماتُ الحدَث، لان ما جرى ذلك عليه ولزمته الصفة لم ينفك من سمات الحدَث. وما لم يسبق المُحْدَث ، كان مُحْدَثاً مصنوعاً . فبطل بذلك قدم النطفة وغيرها من الاجسام . »

وقد لخص الشهرستاني[1] هذا العرض هكذا : « قال الأشعري : الإنسان إذا فكرّ في خلقته من أيّ شيء ابتدأ ، وكيف دار في أطوار الخلقة طوراً بعد طور حتى وصل إلى كمال الخلقة ، وعرف يقيناً أنه بذاته لم يكن ليدبر خلقته ويبلغه من درجة إلى درجة ويرقيه من نقص إلى كمال — عرف بالضرورة أن له صانعاً قادراً عالماً مريداً ، إذْ لا يتصور صدور هذه الأفعال المحكمة من طبعٍ ، لظهور آثار الاختيار في الفطرة وتبيين آثار الأحكام والإتقان في الخلقة » .

---

١ « الملل والنحل » ج ١ ص ١١٩ — ١٢٠ .

ولم يتعرض الاشعري لاثبات وجود الله في « الابانة » ولا في « مقالات الاسلاميين » ولا في الرسالتين (« استحسان الخوض ... » والرسالة « الى أهل الثغر ») .

ومن الواضح أن الاشعري في برهانه هذا إنما اعتمد على الآيات القرآنية التالية : « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين . ثم جعلناه نطفة في قرارٍ مكين . ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مُضغة ، فخلقنا المضغة عظاماً ، فكسونا العظام لحماً ، ثم أنشأناه خلقا آخر ، فتبارك الله أحسن الخالقين » (المؤمنون ١٢ – ١٤) .

– ٢ –
صفات الله

أ – لا يشبهه شيء

الله لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئاً « لانه لو أشبهها لكان حكمه في الحِدَث حكمها . ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات ، أو من بعضها . فإن أشبهها من جميع الجهات كان مُحْدَثاً مثلها من جميع الجهات . وإن أشبهها من بعضها كان مُحْدَثاً من حيث أشبهها . ويستحيل أن يكون المُحْدَث لم يزل قديماً . » (« اللمع » ص ٧) ثم يتلو هذا البرهان العقلي – على عادته دائماً – بالأدلة السمعية ، فيستشهد بالآيتين: « ليس كمثله شيء » (٤٢ : ١١) و « لم يكن له كفواً أحدٌ » (١١٢ : ٤) .

والله قديم لنفسه (البغدادي : « أصول الدين » ص ٩٠) .

ب - واحد

« لأن الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام ، ولا يتسق على إحكام ، ولا بد ان يلحقهما العجز أو واحداً منهما ، لأن أحدهما إذا أراد ان يحيي إنساناً وأراد الآخر أن يميته لم يخل أن يتم مرادهما جميعاً ، أو لا يتم مرادهما ، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر . ويستحيل أن يتم مرادهما جميعاً ، لأنه يستحيل أن يكون الجسم حياً ميتاً في حال واحدة . وإن لم يتم مرادهما جميعاً وجب عجزهما ، والعاجز لا يكون إلهاً ولا قديماً . وإن تم مراد أحدهما دون الآخر وجب العجز لمن لم يتم مراده منهما ، والعاجز لا يكون إلهاً ولا قديماً .

فدلّ ما قلناه على أن صانع الأشياء واحد . »

ثم يسوق الدليل السمعي : قال تعالى : « لو كان فيهما آلهةٌ إلا الله لفسدتا » (٢١ : ٢٢) ؛ وهو الدليل الذي يورده في الرسالة « في استحسان الخوض في الكلام » (ص ٨٩ س ١٣) ، ويضيف اليه آيتين أخريين هما : « ما اتخذ الله من ولدٍ ، وما كان معه من إله - إذاً لذهب كلُّ إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض » (٢٣ : ٩١) وقوله تعالى : «أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم» (سورة ١٣ آية ١٦) . ويقول في هذا الموضع إن « كلام المتكلمين في الحجاج في التوحيد بالتّمانع والتغالب فإنما مرجعه » الى هذه الآيات الثلاث.

ج - عالم

والله عالم « لأن الأفعال المحكمة لا تتسق في الحكمة إلا من عالم.وذلك

أنه لا يجوز أن يحوك الديباج بالتصاوير[1] ، ويصنع دقائق الصناعة مَن لا يحسن ذلك ولا يعلمه. فلما رأينا الإنسان على ما فيه من اتساق الحكمة كالحياة التي ركبها الله فيه والسمع والبصر ومجاري الطعام والشراب واتقان فيه ، وما هو عليه من كماله وتمامه ، والفلك وما فيه من شمسه وقمره وكواكبه ومجاريها — ودلّ ذلك على ان الذي صنع ما ذكرناه لم يكن يصنعه إلا وهو عالم بكيفيته وكنهه.

ولو جاز أن تحدث الصنائع الحكمية لا من عالم لم ندرِ لعل جميع ما يحدث من حكم الحيوان وتدابيرهم وصنائعهم يحدث منهم وهم غير عالمين. فلما استحال ذلك دلّ على أن الصنائع المحكمة لا تحدث إلا من عالم. » (« اللمع » ص ١٠) .

---

١ أثبتها مكارثي في نشرته : النقاوير ، وترجمها هكذا Patterned brocade (= (الديباج) المرسوم بحسب نماذج) ولكنه لم يفسر كلمة النقاوير التي أثبتها ولا من أين له بهذه الترجمة ، واعترض غرابة على هذه الكلمة ، وذكر ان مكارثي تركها « مع اليقين بخطئها من غير تصحيح . ففي ص ٩ يذكر المخطوط : وذلك انه لا يجوز ان يحوك الديباج بالنقاوير ، فما معنى ذلك لو بقيت العبارة من غير تصحيح ؟ » (ص ١٢ مقدمة نشرته) ولكن ماذا فعل غرابة لتصحيحها ؟ غيَّرها بما هو أفحش منها ! اذ صححها بالفاء الموحدة : النفارير وقال في الهامش : النفارير جمع نفرور ، وهو العصفور ، والجملة في الاصل مكتوبة ، وذلك أنه لا يجوز أن يحوك الديباج بالنقاوير ، وقد تركها مكارثي كما هي في الاصل بغير تنبيه كما ترك ترجمتها ، وهي على ذلك لا معنى لها ، كما انها تحتاج الى اصلاح قطعا . ولعل ما فعلناه هو المقصود للمؤلف . فان المعنى على ذلك واضح لان حياكة الديباج بواسطة العصافير مستحيل لانعدام العلم بذلك عندها » (ص ٢٤ تعليق ١) . وهذا التصحيح في غاية الاضحاك والعبث ، فما شأن العصافير ها هنا وما وجه ادخالها في المسألة ؟! وصوابها بكل بساطة كما أثبتنا : « (الديباج بالتصاوير) ، اذ الكلام عن دقائق الصنعة ، ودقائق الصنعة تتجلى في حياكة الديباج بالتصاوير التي تصور فيه زخرفة له ، وهذا من أدق فنون النسج . ومن هنا تمثل به الاشعري .

وهذا البرهان على أن الله عالم ، المستمد مما يرى في العالم من آثار الحكمة واتساق التدبير ، أشار اليه الأشعري مجملاً على أنه من أقوال المعتزلة ، وذلك في كتاب « الابانة » (ص ٤٣ ، القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ). ولعل الجديد فيما قاله الأشعري هو هذا التشبيه الذي أورده بين اتقان الصنعة الانسانية ودلالة ذلك على الصانع الماهر العالم ، وبين اتقان صنعة العالم ودلالة ذلك على الصانع الحكيم العالم .

د — حيّ قادر

وبالمثل « لا يجوز أن تحدث الصنائع إلا من قادر حيّ ، لأنه لو جاز حدوثها ممن ليس بقادر ولا حيّ لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم ، وهم عجزة موتى . فلما استحال ذلك دلت الصنائع على ان الله تعالى حيّ قادر . » (« اللمع » ص ١٠ — ١١) .

هـ — مريد

والصفة الإلهية التي يتوسّع الأشعري في شرحها هي : الإرادة ، وذلك لما يترتب عليها من أمور إيمانية عديدة ذات تأثير بالغ في تحديد موقف الأشعري بوجه عام .

ويثبت الأشعري صفة الإرادة صفة من صفات ذات الله تعالى بأن يقول : « إن الحيّ إذا كان غير مريد لشيء أصلاً ، وجب أن يكون موصوفاً بضد من أضداد الإرادات من الآفات : كالسهو ، والكراهة ، والإباء و (سائر[1]) الآفات ، كما وجب أن (يكون) الحيّ اذا كان

---

[1] أضفناه على نص مكارثي ، والا كان تكرارا لا معنى له لكلمة « الآفات » في قوله : من « الآفات » .

غير عالم بشيء أصلاً – موصوفاً بضد من أضداد العلوم من الآفات : كالجهل والسهو والغفلة أو الموت أو مـــا أشبه ذلك من الآفات . فلما[1] استحال أن يكون الباري تعالى لم يزل موصوفاً بضد الإرادة ، لأن هـذا يوجب أن لا يريد شيئاً على وجه من الوجوه ، وذلك أن ضد الارادة اذا كان الباري تعالى لم يزل موصوفاً به يوجب قدمه ، محالٌ عدم القديم، كما محالٌ حدوث القديم؛ فإذا استحال عدمه – وجب أن لا يريد الباري شيئاً ويقصد فعله على وجه من الوجوه . وذلك فاسد . وإذا فسد هذا صح وثبت أن الباري تعالى لم يزل مريداً » (« اللمع » ص ١٨) .

وبرهان الأشعري هنا يقوم على ما يلي :

انكار وصف الله بالارادة يقتضي وصفه بضدها

ووصفه بضدها يوجب أن لا يريد شيئاً على وجه من الوجوه – لأن ضد الارادة سيكون صفة قديمة قدم الباري نفسه

والشاهد يدل على أنه أراد أشياء

∴ بطل إنكار وصف الله بالارادة ، وثبت أنه مريد ، ولم يزل مريداً.

وبعد أن أثبت الارادة صفةَ ذات لله تناول المسائل المتعلقة بها :

١ – وأولها مدى هذه الارادة . والأشعري يطلقها فيقول إن الله تعالى مريد لكـــل شيء يجوز أن يراد ، ولم يحدها بحدود ولا ضوابط ، لأن الإرادة إذا كانت من صفات الذات فيجب « ان تكون عامة في كـــل ما يراد على الحقيقة ، كما إذا كان العلم من صفات الذات وجب عمومه بكل ما يجوز أن يُعلم على حقيقته . وأيضاً فقد دلت الدلالة على ان الله

---

١ حار الناشران (مكارثي وغرابة) في معرفة جواب « فلما » . والجواب هو قوله : « وجب ان لا يريد ... » ، وما سبق هذا الجواب هو تكرار لما جاء بعد « فلما » وبينهما جمل اعتراضية تعليلية .

تعالى خالق كل شيء حادث ، لا يجوز أن يخلق ما لا يريده ، وقد قال الله تعالى : « فعّال لما يريد » (١١ : ١٠٧ ، ٨٥ : ١٦) . وأيضاً فإنه لا يجوز أن يكون في سلطان الله تعالى ما لا يريده ، لانه لو كان في سلطان الله تعالى ما لا يريده لوجب أحد أمرين : إما إثبات سهو وغفلة ، أو اثبات ضعف وعجز ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريده . فلما لم يجز ذلك على الله تعالى استحال أن يكون في سلطانه ما لا يريده » (« اللمع » ص ٣٤) .

ومعنى هذا أن الله :

١ — مريد لكل شيء يجوز أن يراد .

٢ — لا يجوز أن يخلق ما لا يريده .

والقول الأول فيه تحفظ في قوله : « يجوز أن يراد » ، أي أنه وضع لإرادة الله حداً ، مع ذلك .

ويرتب على القول الثاني أنه يستحيل أن يقع من غير الله ما لا يريده ، لأن كل شيء فعلٌ من أفعال الله . « ولو كان في العالم ما لا يريده الله تعالى لكان ما يكره كونه . ولو كان ما يكره كونه ،لكان ما يأبى كونه . وهذا يوجب أن المعاصي كانت ، شاء الله أم أبى . وهذا صفة الضعيف المقهور ؛ وتعالى ربنا عن ذلك علوّاً كبيراً » (ص ٢٥) . ولكن هذا إنما يتفق مع قول الأشعري بأن الله فاعل كل فعل : حسنة كان أو سيئة . وهو ما لا يسلم به خصمه المعتزلي ، مثلاً . لهذا فإن حجته ها هنا تنبني على أصل لم يُسلَّم له .

كذلك قد يورد على الأشعري الرد التالي : إن وقوع ما لا يريده الله لا يقتضي بالضرورة ضعفاً وقهراً ووهناً ، بل مجرد كراهية الله للأمر . ويجيب الأشعري فيقول إن وقوع ذلك لواحد من الناس وهو كاره له « يوجب الضعف والوهن لا محالة ، لأنه اذا كان ما كره كونه ، كان ما أبى

كونه . وإذا كان ما أبى كونه ، فقد كان الشيءُ ، شاءه أم أباه. وهذا يوجب أن الشيء كان ، شاء الله تعالى ذلك أم أباه . وهذه صفة الضعف » (ص ٢٩) .

ويسوق الاشعري على مقالتيه هاتين أدلة سمعية هي : قوله تعالى : « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » (٧٦ : ٣٠) فأخبر أنّا لا نشاء إلا ما شاء أن نشاءه . وقال تعالى : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً » (١٠ : ٩٩) ؛ وقال تعالى : « ولو شئنا لآتينا كلَّ نفسٍ هداها » (٣٢ : ١٣) ، وقال : « ولو شاء ربك ما فعلوه » (٦ : ١١٢) ؛ وقال : « ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد » (٢ : ٢٥٣) فأخبر أنه لو لم يرد القتال لم يكن ، وان ما أراد من ذلك فقد فعله . — فان قالوا : معنى هذا : « لو شاء الله ما اقتتلوا » — أي لو شاء ان يمنعهم من القتال لم يكن . يقال لهم : ولِمَ لا حملتم الآية على ظاهرها وقلتم على أي وجه شاء أن لا يكون القتال، لم يكن . وكذلك المطالبة عليهم في قول الله تعالى : « ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعاً ». فان قالوا : لو شاء الله ان يُلْجِئهم الى الايمان لكانوا مؤمنين — قيل لهم : أوَ ليسوا مع الإلجاء قادرين على أن يكفروا كما هم قادرون على أن يؤمنوا ؟ فكيف يجب بالإلجاء كون الايمان منهم وهم قادرون ألا يكون منهم إيمان مع الإلجاء ، كما هم قادرون على الايمان مع عدم الإلجاء ؟ » (« اللمع » ص ٣١) .

وفي كتاب « الابانة عن أصول الديانة » يتناول الاشعري نفس الموضوع بحجج أخرى يرد بها على المعتزلة بخاصة ، إذ أفرد باباً بعنوان « باب الكلام في الإرادة » جعله على المعتزلة خاصة . ومن بين ما يسوق من حجج على كون الله هو المريد لما يشاء، وأن ما لا يشاؤه لا يكون—قوله: « ويقال لهم (أي للمعتزلة) : إذا زعمتم أنه قد كان في سلطان الله

– عز وجل – الكُفر والعصيان وهو لا يريده ، وأراد أن يؤمن الخلق أجمعون فلم يؤمنوا – فقد وجب على قولكم : أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن ، وأكثر ما شاء الله أن لا يكون ، كان ؛ لأن الكفر الذي كان – وهو لا يشاؤه الله عندكم – أكثر من الايمان الذي كان وهو يشاء ، وأكثر ما شاء أن يكون لم يكن . وهذا جَحدٌ لما أجمع عليه المسلمون من أن ما شاء الله ان يكون ، كان ؛ وما لا يشاء ، لا يكون. ويقال لهم : يستفاد من قولكم أن كثيراً مما شاءه إبليس أن يكون ، كان ؛ لأن الكفر أكثر من الايمان ؛ وأكثر ما كان هو شاءه . فقد جعلتم مشيئة إبليس أنفذ من مشيئة رب العالمين – جل ثناؤه وتقدست أسماؤه – لأن أكثر ما شاءه كان ، وأكثر ما كان قد شاءه . وفي هذا إيجاب أنكم قد جعلتم لإبليس مرتبةً في المشيئة ليست لربّ العالمين ، تعالى الله عز وجل عن قول الظالمين علوّاً كبيراً » (« الابانة عن أصول الديانة » ص ٤٦ – ٤٧ . القاهرة ، ١٣٤٨ هـ) .

ثم إن الاقتدار يكون أجلى إذا كان ما يشاؤه القادر يكون، وما لا يشاؤه لا يكون .

والأولى بالألوهية والسلطان هو أن لا يكون إلا ما يعلمه ، ولا يغيب عن علمه شيء ، ولا يجوز أن يغيب عن علمه شيء .

ولو فعل العباد ما يسخطه الله لكانوا قد أكرهوه ، وهذه الصفة ، صفة القهر ، مما يتعالى الله عنها .

* * *

وهكذا أثبت الأشعري أن الله عالم قادر حيّ مريد .

الصفات قائمة بالذات أزلية

وصفات الله قائمة بذاته ، أي أنها ليست ذاته، ولا غير ذاته ؛ إذ لا يتصور أن يكون الذات حياً بغير حياة ، أو عالماً بغير علم،أو قادراً بغير قدرة، أو مريداً بغير إرادة . بل الله عالم بعلم،وقادر بقدرة،وحيّ بحياة ، ومريد بإرادة . وذلك لأن من قال إنه عالم ولا علم ، كان مناقضاً ؛ وكذلك القول في القدرة والقادر ، والحياة والحيّ ، الخ .

ويورد الأشعري في « الابانة » (ص ٤٢) ردّاً رد به على أبي الهذيل العلاف لما قال إن علم الله هو الله ، وهو أنه « قيل له : إذا قلت إن علم الله هو الله ، فقُل : يا عِلم الله اغفر لي وارحمني ! فأبى ذلك . فلزمته المناقضة » (« الابانة » ص ٤٢) .

وأسماء الله مشتقة من صفات ، فلا بد من إثبات هذه الصفات له . فقولنا : عالم — مشتق من عِلم ، وقادر — مشتق من قدرة ، وحيّ — مشتق من حياة ، ومريد — مشتق من إرادة .

ثم يورد في « الإبانة » (ص ٤٤) الأدلة السمعية التالية : قال تعالى : « أنزله بعلمه » (٤ : ١٦٦) ، وقال : « وما تحمل من انثى ولا تضع إلا بعلمه » (٣٥ : ١١) ، وقال : « فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أُنزل بعلم الله » (١١ : ١٤) . وفي « اللمع » (ص ١٤) يورد الآيتين الأوليين لاثبات العلم لله .

لكن يلاحظ أن هذه الآيات لا تتعارض مع ما يقوله أبو الهذيل وسائر المعتزلة . إنما الخلاف هو في : هل هذه الصفات هي عين الذات ، أو زائدة على الذات . فالمعتزلة يثبتون الصفات ، ولكن يقولون إنها عين الذات . والآيات التي استشهد بها الأشعري تثبت الصفات ، ولا شأن لها

بالمشكلة التي نحن بصددها وهي : هل هذه الصفات هي عين الذات ، أو زائدة عليها .

ويورد الشهرستاني[1] عرضاً أوفى لرأي الاشعري هـذا في الصفات ، يقول : «قال أبو الحسن (الاشعري) : الباري تعالى عالمٌ بعلم ، قادرٌ بقدرة ، حيٌ بحياة ، مريد بإرادة ، متكلم بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصر . وله في البقاء (أي في صفة البقاء) اختلافُ رأيٍ . قـال : وهـذه صفات أزلية قائمة بذاته ، لا يقال : هي هـو ، ولا غيره ، ولا لا هو ، ولا لا غير . والدليل على أنه متكلم بكلام قديم ، ومريد بارادة قديمة – قال : قام الدليل على أنه تعالى مَلِك ، والملك من لـه الامر والنهي . فهـو آمرٌ ، ناهٍ . فلا يخلو : إما أن يكون آمراً بأمرٍ قديم ، أو بأمر محدث . فان كانَ محدثاً فلا يخلو : إما أن يحدثه في ذاته ، أو في محل ، أو لا في محل . يستحيل أن يحدثه في ذاته ، لانه يؤدي إلى ان يكون محلاً للحوادث ، وذلك محال . ويستحيل أن يكون في محل ، لانه يوجب ان يكون المحل به موصوفاً . ويستحيل أن يحدثه لا في محل ، لان ذلك غـير معقول . فتعيّن أنه قديم ، قائم به ، صفة له . وكذلك التقسيم في الارادة والسمع والبصر .

قال : وعلمه واحدٌ يتعلق بجميع المعلومات : المستحيل ، والجائز ، والواجب ، والموجود ، والمعدوم . وقدرته واحدة تتعلق بجميع ما يصحّ وجوده مـن الجائزات . وإرادته واحدة تتعلق بجميع ما يقبل الصفات . وكلامه واحد هو : أمر ، ونهـي ، وخـبر ، واستخبار ، ووعد ، ووعيد . وهذه الوجوه ترجع الى اعتبارات في كلامه ، لا الى عدد في نفس الكلام والعبارات ، إذ للألفاظ المنزلة على لسان الملائكة الى الانبياء

---

[1] « الملل والنحل » ج ١ ص ١٢٢ – ١٢٣ .

عليهم السلام دلالات على الكلام الازلي . والدلالة مخلوقة محدثة ، والمدلول قديم أزلي . »

من أين استقى الشهرستاني هذا العرض ؟ هذا مـا لا تستطيع أن تجيب عنه المؤلفات الباقية لدينا للأشعري . فلا بد أنه نقله عن مؤلفات أخرى .

ولقد لجأ الاشعري في اللمع (ص ١٤) إلى برهان عقلي لاثبات ان الله تعالى عالم بعلم . وخلاصة هذا البرهان أنه :

لا يخلو : أن يكون الله عالماً بنفسه ، أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه

فان كان عالماً بنفسه ، كانت نفسه علماً

ويستحيل أن يكون العلمُ عالما ؛ ومن المعلوم ان الله عالم

∴ يستحيل أن يكون الله عالماً بنفسه ، وإلا لكان علماً غير عالم

فاذا استحال ذلك ، صحّ انه عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه .

وقد يعترض على التقسيم بأنه غير شامل لأنحاء الكلّ المقسم ، إذ يمكن افتراض حالة ثالثة وهي أن يكون الله عالماً لا بنفسه ، ولا بعـلم يستحيل أن يكون هو نفسه .

ويرد الاشعري على هذا الاعتراض فيقول : لو جاز هذا لجاز أن يكون قولنا : « عالم » لم يرجع به الى نفسه ، ولا إلى علم يستحيل أن يكون هو نفسه . وإذا لم يجز هذا بطل ما قالوه . « وهذا الدليل يدل عـلى صفات الله تعالى لذاته كلها : من الحياة ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، وسائر صفات الذات » (« اللمع » ص ١٤) .

وعصب برهان الاشعري هنا يقوم في قوله : ويستحيل أن يكـون العلم عالماً . وهذا مناط الخلاف بينه وبين أبي الهذيل وسائر المعتزلة ممن يقولون بقوله . ومعنى هذا ان الاشعري لا يتصور أن تكون العالمية هي

العلم نفسه ، بل يريد أن يفترض ذاتاً هي غير صفاتها : ذاتاً هي شيء، وصفاتها شيء آخر . وكأن لله ماهية غير صفاته . وعليه حينئذ أن يبين ماذا عسى أن تكون هذه الماهية التي هي غير الصفات القائمة فيها . وهو ما لم يفعله الأشعري . وهنا نقطة الضعف في مذهبه ، وقوة حجة المعتزلة وهم خصومه ها هنا . والمشكلة كلها يمكن أن ينظر إليها في ضوء لمشكلة الكبرى : مشكلة التمييز بين الوجود والماهية . ولكن الأشعري لا ينظر اليها حتى من هذه الوجهة ، وإلا لكان ثم وجه لتبرير رأيه . اذ المخرج الوحيد له هو أن يحصر الموجود في صفة واحدة هي مجرد الوجود ، وأن ما عداه هي صفات زائدة . فهل قصد الأشعري إلى هـذا — فنظر إلى أن صفة الذات هي مجرد الوجود ، وأن ما عدا ذلك من صفات يعد صفات قائمة بالذات ؟ هذا ما لا نستطيع أن نفترض أن الأشعري أخطره بباله أو فكر فيه .

جواز رؤية الله بالأبصار

رأينا كيف أنكرت المعتزلة إمكان رؤية الله تعالى سواء في الآخرة وفي الدنيا .

وقد اهتم الأشعري بهذه المسألة اهتماماً خاصاً : فتناولها من ناحية أدلة السمع في « الابانة » ، ومن ناحية أدلة العقل ، أو من باب القياس على حد تعبيره ، في « اللمع » . ورد على حجج المعتزلة في كلتا الناحيتين .

أ ـ من ناحية العقل

ونبدأ بعرض حججه العقلية لاثبات جواز رؤية الله بالأبصار .

وبرهان الأشعري برهان سلبي وهو أن يبين أنه لا مانع عقلياً يمنع من إمكان رؤية الله بالأبصار ، لأن هـــذا الإمكان لا يقتضي إثبات أن الله حـــادث ، أو أنه يحدث معنى فيه ، أو تشبيهه أو تجنيسه أو قلبه عن حقيقته ، أو القول بأنه جائر ، أو ظالم ، أو كاذب . وما دام كذلك، فلا مانع منه :

١ ـ فليس في جواز الرؤية إثبات حدثه ، لأن المرئي لا يكون مرئياً لأنه محدث ، وإلا لكان من اللازم أن يُرى كل محدث ، وهو باطـــل عند الجميع .

٢ ـ وليس في الرؤية إثبات حدوث معنى في المرئيّ ، لأن الألوان مرئيات ولا يجوز حدوث معنى فيها ، لأنها أعراض ، والعرض لا يقوم بالعرض . وإلا لكان ذلك المعنى هـــو الرؤية . « وهذا يوجب أنا إذا رأينا الميت فقد حدثت فيه الرؤية ، وجامعت الرؤية الموت . وإذا رأينا عين الأعمى حدثت في عينه رؤية ، فكانت الرؤية مجامعة للعمى . فلما لم يَجز ذلك بطل ما قالوه .

٣ ـ « وليس في اثبات الرؤية لله تعالى تشبيه الباري تعالى ولا تجنيسه ولا قلبه عن حقيقته ، لانّا نرى السواد والبياض فلا يتجانسان ولا يشتبهان بوقوع الرؤية عليهما ، ولا ينقلب السواد عن حقيقته إلى البياض بوقوع الرؤيـــة عليه ، ولا البياض الى السواد .

٤ ـ « وليس في الرؤيـــة تجويره ، ولا تظليمه ، ولا تكذيبه لانّا نرى الجائر والظالم والكاذب ، ونرى من ليس بجائر ولا ظالم ولا كاذب.

فلما لم يكن في إثبات الرؤية شيء مما لا يجوز على الباري لم تكن الرؤية مستحيلة . وإذا لم تكن مستحيلة كانت جائزة على الله . » (« اللمع » ص ٣٢ – ٣٣) .

ثم يورد اعتراضاً للمخالفين مفاده أنه إذا صحّ القول بجواز الرؤية على هذا الاساس ، صحّ أيضاً القول بجواز لمسه وذوقه وشمه ، إذ ليس في اللمس والذوق والشم إثبات للحدث ولا حدوث معنى في الباري تعالى.

ويرد الاشعري بما رد به « بعض أصحابنا » – ولا ندري الى من يشير ، ولعله يشير إلى أهل الحديث واصحاب السنة – من « أن اللمس ضرب من ضروب المماسّات ، وكذلك الذوق – وهو اتصال اللسان واللهوات بالجسم الذي له الطعم ، وأن الشمّ هو اتصال الخيشوم بالمشموم الذي يكون عنده الادراك له ؛ وأن المتماسّين إنما يتماسان بحدوث مماسين فيهما ، وإن في إثبات ذلك إثبات حدوث معنى في الباري .

ومن أصحابنا من يقول : لا يخلو القائل أن يكون أراد بذكره اللمس والذوق أن يُحدث اللهُ تعالى إدراكاً في هذه الجوارح من غير ان يحدث فيه معنى ؛ أو يكون أراد حدوث معنى فيه .

فإن كان أراد حدوث معنى فيه فذلك ما لا يجوز .

وإن كان أراد حدوث إدراك فينا فذلك جائز . والامر في التسمية الى الله تعالى : إن أمرنا أن نسمّيه لمساً وذوقاً وشمّاً سميناه ، وإن منعنا امتنعنا .

وأما السمع فلم يختلف أصحابنا فيه ، وجوزوه جميعاً ، وقالوا إنه جائز أن يسمعنا الباري تعالى نفسه متكلماً ؛ وقد أسمع موسى – عليه السلام – نفسه متكلماً . » (« اللمع » ص ٣٣ – ٣٤) .

ومعنى هذا الرأي الثاني أن « أصحاب » الاشعري هؤلاء قد جوزوا

ليس فقط رؤية الله ، بل أيضاً لمسه وذوقه وشمّه ، ولا يمنعنا عن قول ذلك إلا عدم ورود ذلك صراحة في القرآن ؛ وليس ثم دليل عقلي إذن ينفيه . وأما السمع فلا خلاف فيه ، فكل « أصحابه » مجمعون على جوازه ، ويستشهدون على ذلك بأن الله كلّم موسى تكليماً ، وإذن يجوز ان يُسمع الله ، كما يجوز أن يُرى .

* * *

والحجج التي ساقها الاشعري لجواز الرؤية هي بعينها التي سيوردها عبد القاهر البغدادي في « أصول الدين » (ص ٩٨) دون ان يضيف إليها شيئاً جديداً على ما قاله الاشعري .

ب — من ناحية السمع

والشواهد السمعية من القرآن يسوقها في « اللمع » وفي « الابانة » ، مع اختلاف في التفاصيل والردود على الاعتراضات .

ومعتمده الاساسي في كلا العرضين على الآيتين : « وجوه يومئذ ناضرة ، الى ربها ناظرة » (٧٥ : ٢٢ ، ٢٣) .

لكنه[1] يميز معاني مختلفة لكلمة « النظر » :

١ — منها : « النظر » بمعنى « الاعتبار » ، كما في قوله تعالى : « أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت » (٨٨ : ١٧) ، أي أفلا يعتبرون بالابل كيف خلقت .

٢ — « والنظر » بمعنى « الانتظار » ، كما في قوله تعالى : « ما ينظرون إلا صيحة واحدة » (٣٦ : ٤٩) .

---

١ « الابانة » ص ١٣ . القاهرة ١٣٤٨ هـ .

٣ — ومنها « النظر » بمعنى « الرؤية » .

٤ — ومنها « النظر » بمعنى « الرحمة » كما قال تعالى : « لا ينظر (الله) اليهم » (٣ : ٧٧) أي لا يرحمهم ولا يعطف عليهم .

« ولا يجوز أن يكون الله عز وجل عنى نظر التفكر والاعتبار ، لأن الآخرة ليست بدار اعتبار ؛ ولا يجوز أن يكون عنى نظر الانتظار ، لأن النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه ... وأيضاً فإن نظر الانتظار لا يكون في الجنة ، لأن الانتظار معه تنغيص وتكدير ، وأهل الجنة لهم في الجنة ما لا عين رأت ولا اذن سمعت من العيش السليم والنعيم المقيم . وإذا كان هذا هكذا لم يجز ان يكونوا منتظرين ، لأنهم كلما خطر ببالهم شيء أتوا به مع خطوره ببالهم . وإذا كان ذلك كذلك ، فلا يجوز ان يكون الله عز وجل أراد نظر التعطف ، لأن الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم .

وإذا فسدت الاقسام الثلاثة صحّ القسم الرابع[1] من أقسام النظر ، وهو أن معنى قوله « إلى ربها ناظرة » : أنها رائية ترى ربها عز وجل .

مما يبطل قول المعتزلة إن الله — عز وجل — أراد بقوله : « إلى ربها ناظرة » : نظر الانتظار — أنه قال : « الى ربها ناظرة » ؛ ونظر الانتظار بها لا يكون مقروناً بقوله « إلى » ، لأنه لا يجوز عند العرب أن يقولوا في نظر الانتظار : « الى » . ألا ترى أن الله عز وجل لما قال : « ما ينظرون إلا صيحة واحدة » لم يقل : « الى » إذ كان معناه الانتظار ، فقال عن بلقيس : « فناظرة بم يرجع المرسلون » (٢٧ : ٣٥)

---

[1] هكذا في النص ، وصوابه : الثالث ، لانه لم يذكر غير ثلاثة أوجه في « الابانة » ، والوجه الرابع انما ذكره في « اللمع » (ص ٣٤ س ٦ — س ٧) ٠ وربما كان في نص « الابانة » نقص هذا هو اكماله ٠

فلما أرادت الانتظار لم تقل : « إلى » .

وقال امرؤ القيس :

فإنكما إن تنظراني ساعةً من الدهر تنفعني لدى أم جُندُب

فلما أراد الانتظار لم يقل « إلى » . فلما قال عز وجل : « الى ربها ناظرة » علمنا أنه لم يرد الانتظار ، وإنما أراد نظر الرؤية . ولما قرن الله النظر بذكر الوجه أراد نظر العينين اللتين في الوجه ...

فإن قال قائل : لِمَ لا تقولون إن قوله « الى ربها ناظرة » إنما أراد: الى ثواب ربها ناظرة ؟

قيل له : ثواب الله عز وجل غيره تعالى ، والله تعالى قال : « الى ربها ناظرة » ولم يقل : إلى غيره ناظرة . والقرآن على ظاهره ، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلاّ لحجة ، وإلا فهو على ظاهره . ألا ترى أن الله عز وجل لما قال : صلوا لي واعبدوني — لم يجز أن يقول قائل إنه أراد غيره ويزيل الكلام عن ظاهره . فلذلك لما قال « الى ربها ناظرة » لم يجز لنا أن نزيل القرآن عن ظاهره بغير حجة .

ثم يقال للمعتزلة : إن جاز لكم ان تزعموا أن قول الله عز وجل « الى ربها ناظرة » إنما أراد به أنها الى غيره ناظرة فلِمَ ما جاز لغيركم أن يقول إن قول الله عز وجل : « لا تدركه الأبصار » (٦ : ١٠٣) أراد بها لا تدرك غيره ، ولم يرد أنها لا تدركه ؟ وهذا ما لا يقدرون على الغرق فيه . » (« الابانة عن أصول الديانة » ص ١٣ — ١٤).

واعتراض آخر ورد في « اللمع[1] » ، وهو : « أليس قد قال الله تعالى « وجوهٌ يومئذ باسرةٌ ، تظن أن يفعل بها فاقرة » (٧٥ : ٢٤ ، ٢٥)

---

١ « اللمع » ص ٣٤ .

والظن لا يكون بالوجه ؟ وكذلك قوله « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » أراد : نظر القلب .

ويرد الأشعري على هذا الاعتراض فيقول : الأمر ليس كذلك « لأن الظن لا يكون بالوجه ، ولا يكون إلا بالقلب . فلما قرن الظن بذكر الوجه كان معناه ظن القلب ، إذ لم يكن الظنّ إلا به . فلو كان النظر لا يكون إلا بالقلب لوجب إذا ذكره مع ذكر الوجه أن يرجع به إلى القلب . فلما كان النظر قد يكون بالوجه وبغيره ، وجب إذا قرنه بذكر الوجه أن يريد به نظر الوجه ، كما أنه إذا قرنه بذكر القلب ، وجب أن يريد به نظر القلب » (« اللمع » ٣٤ — ٣٥) .

واعتراض ثالث : إذن ما معنى قوله تعالى «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » ؟ (٦ : ١٠٣) .

ويرد الأشعري فيقول : هـذا يكون في الدنيا ، دون الآخرة « لأن القرآن لا يتناقض. فلما قال في آية آخرى أنه تنظر اليه الأبصار علمنا أن الوقت الذي قال إنه لا تدركه الأبصار فيه غيرُ الوقت الذي أخبرنا أنها تنظر اليه فيه » (« اللمع » ص ٣٥) .

* * *

وقد عرضنا كيف ردّ المعتزلة والقاضي عبد الجبار بخاصة على أقوال الأشعري في هذه المسألة ، وذلك في عرضنا إياها أثناء الكلام على مذهب القاضي عبد الجبار .

أفعال الانسان

٨ ومسألة أفعال الإنسان من المسائل الرئيسية في مذهب الأشعري، ومذهبه فيها أن أفعال العباد مخلوقة لله ، وليس للانسان فيها غير اكتسابها ؛ أي أن الفاعل الحقيقي هو الله ، وما الإنسان إلا مكتسب للفعل الذي أحدثه الله على يدي هذا الانسان . والكسب هو تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور المحدث من الله على الحقيقة .

ويستدل الأشعري على ذلك استدلالاً عقلياً أولاً فيقول :

« إنا وجدنا الكفر قبيحاً فاسداً باطلاً متناقضاً خلافاً لما خالف، ووجدنا الإيمان حسناً متعباً مؤلماً . ووجدنا الكافر يقصد ويجهد نفسه إلى أن يكون الكفر حسناً حقاً ، فيكون بخلاف قصده . ووجدنا الايمان لو شاء المؤمن أن لا يكون متعباً مؤلماً و لا مرمضاً لم يكن ذلك كائناً على حسب مشيئته وإرادته ، وقد علمنا أن الفعل لا يحدث على حقيقته إلا من محدث أحدثه عليها ؛ لأنه لو جاز أن يحدث على حقيقته لا من محدث أحدثه على ما هو عليه لجاز أن يحدث الشيء فعلاً لا من محدث أحدثه فعلاً . فلما لم يجز ذلك صح أنه لم يحدث على حقيقته إلا من محدث أحدثه على ما هو عليه ، وهو قاصد الى ذلك . لأنه لو جاز حدوث فعل على حقيقة لا من قاصد ، لم يؤمن أن تكون الأفعال كلها كذلك . كما أنه لو جاز حدوث فعل لا من فاعل ، لم يؤمن أن تكون الأفعال كلها كذلك .

وإذا كان هذا هكذا ، فقد وجب أن يكون للكفر مُحدث أحدثه كفراً باطلاً قبيحاً وهو قاصد الى ذلك . ولن يجوز أن يكون المحدث له هو الكافر الذي يريد أن يكون الكفر حسناً صواباً حقاً فيكون على خلاف ذلك . وكذلك للإيمان محدث احدثه على حقيقة متعباً مؤلماً مرمضاً، غير المؤمن الذي لو جهد أن يقع الايمان خلاف ما وقع من إيلامه وإتعابه

وإرماضه لم يكن له إلى ذلك سبيل . وإذا لم يجز أن يكون المحدث للكفر على حقيقته الكافرَ ، ولا المحدث للإيمانَ على حقيقته المؤمن — فقد وجب أن يكون محدث ذلك هو الله تعالى رب العالمين القاصد الى ذلك، لأنه لا يجوز أن يكون أحدث ذلك جسمٌ من الأجسام ، لأن الأجسام لا يجوز أن تفعل في غيرها شيئاً [1] » .

وخلاصة هذه الحجة أنه لو كان الانسان هو الفاعل حقاً لأفعاله لأتت على نحو ما يشتهي ويقصد ، ولما كانت لا تأتي كما يشتهي ويقصد ، فلا بد أن ثمّ فاعلاً حقيقياً آخر غير الانسان . وهذا الفاعل هو الله .

ويأخذ الأشعري بعد ذلك في الرد على الاعتراضات :

أ — ومنها : لماذا لا نقول أيضاً إنه لا مكتسب للأفعال على الحقيقة إلا الله ؟

ويرد الأشعري فيقول إنه لا ضرورة لهذا ، فمثلاً حركة الاضطرار تدل على أن الله هو الفاعل لها على حقيقتها ، لكنها لا تدل على أن المتحرك بها في الحقيقة هو الله .

ب — ومنها : أن ذلك يؤدي الى أن العبد لا يخلو أن يكون بين نعمة يجب عليه شكرها ، وبلية يجب عليه الصبر عليها .

والأشعري يرد قائلاً أن العبد لا يخلو من نعمة وبلية « والبلايا منها ما يجب الصبر عليها كالمصائب من الأمراض والأسقام وفي الأموال والأولاد وما أشبه ذلك ؛ ومنها ما لا يجب الصبر عليها كالكفر وسائر المعاصي » (« اللمع » ص ٤٥)

كذلك يؤدي مذهب الأشعري إلى كون الله هو الذي قضى المعاصي

---

١ « اللمع » من ٣٨ — ٣٩ .

وقدّرها ، بأن خلقها وكتبها وأخبر عن كونها . ولا نقول : قضاها وقدرها : بأن أمر بها .

ج — فإن قيل : أليس معنى هذا الرضا بقضاء الله وقدره الكفر على إنسان ؟

« قيل له : نرضى بأن قضى الله تعالى الكفر قبيحاً وقدره فاسداً ، ولا نرضى بأن كان الكافر به كافراً ، لأن الله تعالى نهانا عن ذلك . وليس إذا أطلقنا الرضا بلفظ القضاء وجب أن نطلقه بلفظ الكفر ، كما لا يجب إذا قلنا إن الخشبة حجة الله تعالى وإن الخشبة مكسورة ، أن نقول : حجة الله تعالى مكسورة ، لأن هذا يوهم حجة الله تعالى لا حقيقة لها . فكذلك نطلق الرضا بلفظ القضاء والقدر ، ولا نطلقه بلفظ الكفر... ومن أصحابنا من يجيب بأن نرضى بقضاء الله تعالى وقدرة اللذين أمرنا أن نرضى بهما اتباعاً لأمره ، لأنه لا يتقدم بين يديه ولا يعترض عليه. وهذا كما نرضى ببقاء النبيين عليهم السلام ، ونكره موتهم ، ونكره بقاء الشياطين ؛ وكلٌّ بقضاء ربّ العالمين » (« اللمع » ص ٤٦ — ٤٧) .

د — وهنا يُواجَه الأشعري بمشكلة الشرّ وهل يقال إنه من الله . وهو يجيب صراحة فيقول : « إني أقول إن الشرّ من الله تعالى بأن خلقه شراً لغيره ، لا له » (ص ٤٧ س ١٥ — س ١٦) . فهل معنى هذا أن الشرّ هو شرّ في نظر من يراه شرّاً ، وليس كذلك في نظر الله ؟ هذا غير ممكن، لأن الله قد وضع معايير للخير والشرّ ، فالتقويم منه وليس من الانسان . وعلى ذلك فلا وجه لما احتال به الأشعري لمواجهة هذا الاعتراض .

وفي شرح الشهرستاني[1] لمذهب الأشعري ما يدل على أن الأشعري فرّق

---

١ « الملل والنحل » ج ١ ص ١٢٤ — ١٣٠ .

بين الأفعال الاضطرارية مثل الزعشة والرعدة، وبين الافعال الاختيارية « والتفرقة راجعة الى أن الحركات الاختيارية حاصلة بحيث أن القدرة تكون متوقفة على اختيار القادر . فعن هذا قال : المكتسَب هو المقدور بالقدرة الحادثة ، والحاصل تحت القدرة الحادثة . ثم على أصل أبي الحسن (الاشعري) لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث،لان جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة الى الجوهر والعرض . فلو أثرت في قضية الحدوث لاثرت في قضية حدوث كل محدث حتى تصلح لإحداث الالوان والطعوم والروايح ، وتصلح لإحداث الجواهر والاجسام ، فيؤدي الى تجويز وقوع السماء على الارض بالقدرة الحادثة . غير أن الله تعالى أجرى سُنّته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ومعها : الفعلَ الحاصل إذا أراده العبد وتجرّد له . وسمّى هذا الفعل كسباً . فيكون خلقاً من الله تعالى : إبداعاً وإحداثاً ، وكسباً من العبد مجعولاً تحت قدرته .

والقاضي أبو بكر الباقلاني تخطى عن هذا القدر قليلاً ، فقال : الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد ، لكن ليست تقصر صفات الفعل أو وجوده واعتباراته على جهة الحدوث فقط ، بل ها هنا وجوه أُخر وراء الحدوث : من كون الجوهر متحيّزاً ، قابلاً للعرض؛ ومن كون العرض عرضاً ولوناً وسواداً ، وغير ذلك . وهذه أحوالٌ عند مثبتي الاحوال . — قال : فجهة كون الفعل حاصلاً بالقدرة الحادثة أو تحتها ، نسبة خاصة يسمى ذلك كسباً . وذلك هو أثر القدرة الحادثة. قال : فاذا جاز ، على أصل المعتزلة ، أن يكون تأثير القدرة أو القادرية القديمة في حال هو الحدوث والوجود ، أو في وجه من وجوه الفعل ، فلِمَ لا يجوز أن يكون تأثير القدرة الحادثة في حالٍ هو صفةٌ للحادث، أو في وجه من وجوه الفعل ، وهو كون الحركة مثلاً على هيئة مخصوصة؟ وذلك أن المفهوم من الحركة مطلقاً ، ومن العَرَض مطلقاً : غير ؛ والمفهوم من القيام والقعود : غير . وهما حالتان متمايزتان ، فإن كل قيام حركة،

وليس كل حركة قياماً . ومن المعلوم أن الإنسان يفرق فرقاً ضرورياً بين قولنا : أوجد ، وبين قولنا : صلى وصام وقعد وقام . وكما لا يجوز أن يضاف إلى الباري تعالى جهة ما يضاف الى العبد ، فكذلك لا يجوز أن يضاف الى العبد جهة ما يضاف الى الباري تعالى .

فأثبت القاضي (أبو بكر الباقلاني) تأثيراً للقدرة الحادثة . وأثرها هي الحالة الخاصة ، وهي جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل . وتلك الجهة هي المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب. فان الوجود ، من حيث هو وجود، لا يُستحق عليه ثوابٌ وعقابٌ ، خصوصا على أصل المعتزلة . فان جهة الحسن والقبح هي التي تقابل بالجزاء. والحسن والقبح صفتان ذاتيتان وراء الوجود . فالموجود ، من حيث هو موجود ، ليس بحسنٍ ولا قبيح . قال (أي الباقلاني) : فاذا جاز لكم إثبات صفتين هما حالتان ، جاز لي إثبات حالة هي متعلقة بالقدرة الحادثة. ومن قال هي حالة مجهولة فبيّنا بقدر الإمكان جهتها ، وعرفناها ايش هي ، ومثلناها كيف هي .

ثم إن إمام الحرمين أبا المعالي الجويني — قدس الله روحه — تخطى عن هذا البيان قليلاً ، قال : أما نفي القدرة والاستطاعة ، فما يأباه العقل والحس. وأما إثبات قدرةٍ لا أثر لها بوجه فهو كنفي القدرة أصلاً . وأما إثبات تأثيرٍ في حالة ، فلا يعقل كنفي التأثير ، خصوصا والاحوال — على أصلهم — لا توصف بالوجود والعدم . فلا بد إذاً من نسبة فعل العبد الى قدرته حقيقةً ، لا على وجه الإحداث والخلق . فان الخلق يُشعر باستقلال إيجاده من العدم . والانسان ، كما يحس من نفسه الاقتدار ، يحس من نفسه أيضا عدم الاستقلال . فالفعل يستند وجوداً الى القدرة ، والقدرة تستند وجوداً إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة الى ذلك السبب كنسبة الفعل الى القدرة . وكذلك يستند سببٌ الى سبب حتى ينتهي الى مسبب الاسباب . فهو الخالق للأسباب ومسبباتها ، المستغني على

الإطلاق . فإن كل سبب مستغنٍ من وجه ، محتاج من وجه . والباري تعالى هو الغنيّ المطلق ، الذي لاً حاجة له ولا فقر .

وهذا الرأي إنما أخذه (أي الجويني) من الحكماء الإلهين ، وأبرزه في معرض الكلام . وليس تختص نسبة السبب الى المسبب على أصلهم بالفعل والقدرة ، بل كل ما يوجد من الحوادث فذلك حُكمه . وحينئذ يلزم القول بالطبع وتأثير الأجسام في الأجسام ايجاداً ، وتأثير الطبائع في الطبائع إحداثاً . وليس ذلك مذهب الاسلاميين . كيف ، ورأي المحققين من الحكماء أن الجسم لا يؤثر في ايجاد الجسم . قالوا : الجسم لا يجوز أن يصدر عن جسم ، ولا عن قوةٍ ما في جسم . فإن الجسم مركب من مادة وصورة ، فلو أثّر لأثّر من جهته ، أعني بمادته وصورته . والمادة لها طبيعة عدمية . فلو أثرت لأثرت بمشاركة العدم . والتالي محال، فالمقدم إذن محال . فنقيضه حق ، وهو أن الجسم وقوة ما في جسم لا يجوز أن يؤثر في جسم . — وتَخطّى من هو أشدُّ تحققاً وأغوص تفكراً عن الجسم وقوة في الجسم — إلى كل ما هو جائزٌ بذاته ، فقال : كل ما هو جائز بذاته لا يجوز أن يحدث شيئاً ما ، فإنه لو أحدث لأحدث بمشاركة الجواز ، والجواز له طبيعة عدمية . فلو خُلي الجائز وذاته ، كان عدماً . فلو أثّر الجواز بمشاركة العدم لأدى إلى أن يؤثر العدم في الوجود . وذلك محال . فإذاً لا يوجد على الحقيقة إلا واجب الوجود بذاته، وما سواه من الأسباب معدات لقبول الوجود ، لا محدثات لحقيقة الوجود... فمن العجب أن مأخذ كلام الإمام أبي المعالي إذا كان بهذه المثابة ، فكيف يمكن إضافة الفعل إلى الأسباب حقيقةً » .

وبهذا بيّن الشهرستاني تطور نظرية الكسب لدى الأشاعرة : من الأشعري فالباقلاني فالجويني حتّى الشهرستاني نفسه . ومنه يظهر أن موقف أبي الحسن الأشعري لا يمكن قبوله ولا بد من تعديله : فعدّله الباقلاني بأن أثبت للقدرة الإنسانية تأثيراً هو حال به يتصف صاحب القدرة بكسبه

لهذا الفعل . وجعل هذه الحال هي التي ينالها العقاب أو الثواب . لكن الجويني رأى أن هذا غير معقول ، ويساوي نفي التأثير الذي قال به الأشعري . ولهذا خطا خطوة أبعد فأقر قيام نسبة حقيقية بين فعل العبد وبين قدرته ، لكن في غير أمور الإحداث والخلق . وهذه النسبة تَطّرِد من فعل الى سببه ، باستمرار حتى نصل إلى مسبب الأسباب ، أي الله ، الذي هو العلة النهائية . ومعنى هذا ان الجويني يقرر قيام نسبة السببية بين الفعل والفاعل المباشر ، وبصريح العبارة يقول إن الإنسان سبب ما يصدر عنه من أفعال إرادية . ولكنه يرجع هذه الأسباب، الجزئية الخاصة بكل حالة حالة — في نهاية الأمر إلى مسبب الأسباب كلها ، وهو الله. وإذا فهم مذهب الجويني على أساس تفسيرنا هذا تبين أنه قريب جداً من مذهب المعتزلة ، إذ يتفق كلاهما في أن الفاعل للفعل الجزئي هو الإنسان . ومن هنا نفهم لماذا اتهمه الشهرستاني بأنه أخذ رأيه هذا عن « الحكماء الإلهيين ، وأبرزه في معرض الكلام » (ج١ ص ١٢٨ — ١٢٩) أي صاغه بعبارة المتكلمين . ورأى أن في ذلك قولاً بتأثير الطبائع « وتأثير الأجسام في الأجسام ايجاداً، وتأثير الطبائع في الطبائع إحداثاً ، وليس ذلك مذهب الإسلاميين » ، ويقصد الفلاسفة الإسلاميين ، ولا ندري الى من يشير على وجه التحقيق : فليس هذا رأي الفارابي ولا ابن سينا ، وقد عرض الشهرستاني آراء ابن سينا تفصيلاً (ج٣ ص ٩٣ — ص ٢١٥) ولم يورد فيها رأياً كهذا لابن سينا .

الاستطاعة

ويتصل بمسألة الفعل الإنساني الكلام في الاستطاعة ، وقد تناولها الاشعري في « اللمع » (ص ٥٤ — ٦٩) تفصيلاً وأورد الحجج ورد على الاعتراضات.

وخلاصة رأيه ان الانسان يستطيع باستطاعة هي غيره ، « لأنه يكون تارةً مستطيعاً وتارةً عاجزاً ، كما يكون تارة عالماً ، وتارة غير عالم ، وتارة متحركاً ، وتارة غير متحرك ، فوجب أن يكون مستطيعاً بمعنى هو غيره ، كما وجب أن يكون عالماً بمعنى هو غيره وكما وجب أن يكون متحركاً بمعنى هو غيره ، لأنه لو كان مستطيعاً بنفسه أو بمعنى تستحيل مفارقته له لم يوجد إلا وهو مستطيع . فلما وجد مرةً مستطيعاً ، ومرةً غير مستطيع — صحّ وثبت أن استطاعته غيرُه .

فإن قال قائل : فإذا أثبتم له استطاعة هي غيره ، فلِمَ زعمتم أنه يستحيل تقدُّمها للفعل ؟

قيل له : زعمنا ذلك مِنْ قِبَلِ أن الفعل لا يخلو أن يكون حادثاً مع الاستطاعة في حال حدوثها ، أو بعدها . فإن كان حادثاً معها في حال حدوثها ، فقد صح أنها مع الفعل للفعل . وإن كان حادثاً بعدها ، — وقد دلت الدلالة على أنها لا تبقى — وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة . ولو جاز ذلك ، لجاز أن يحدث العجز بعدها ، فيكون الفعل واقعا بقدرةٍ معدومة . ولو جاز أن يفعل — في حالٍ هو فيها عاجزٌ — بقدرة معدومة، لجاز أن يفعل بعد مائة سنة من حال حدوث القدرة ، وإن كان عاجزاً في المائة سنة كلها ، بقدرةٍ عدمت من مائة سنةٍ . وهذا فاسد .

وأيضا فلو جاز حدوث الفعل مع عدم القدرة ، ووقع الفعل بقدرةٍ معدومةٍ ، لجاز وقوع الإحراق بحرارة نارٍ معدومة ، وقد قلب الله النار برداً ، والقطعُ بحد سيف معدوم وقد قلب الله تعالى السيف قصبا ، والقطع بجارحة معدومة — وذلك محال . فإذا استحال ذلك ، وجب أن الفعل يحدث مع الاستطاعة في حال حدوثها .

فان قال : ولِمَ زعمتم أن القدرة لا تبقى ؟

قيل له : لأنها لو بقيت ، لكانت لا تخلو : أن تبقى لنفسها ، أو لبقاء يقوم بها . فإن كانت تبقى لنفسها ، وجب أن تكون نفسُها بقاءً لها وأن لا توجد إلا باقية . وفي هذا ما يوجب أن تكون باقية في حال حدوثها . وإن كانت تبقى ببقاء يقوم بها ، والبقاء صفة ، فقد قامت الصفةُ بالصفة والعَرَضُ بالعَرَض — وذلك فاسد . ولو جاز أن تقوم بالصفة صفةٌ لجاز أن تقوم بالقدرة قدرةٌ ، وبالحياة حياةٌ ، وبالعلم علمٌ — وذلك فاسد . » (« اللمع » ص ٥٤ — ٥٥) .

فعصب البرهان هنا هو :

١ — أن الاستطاعة غير الانسان ، لأنها لو كانت إياه لكانت ملازمة له بالضرورة . ومن المعلوم أنه يكون أحياناً مستطيعاً ، وأحياناً أخرى غير مستطيع .

٢ — أن الاستطاعة مع الفعل ؛ وإلا فلو تقدمته لكان وقوعه بقدرة معدومة ، لأن القدرة لا تبقى زمانين ؛ لأنها عَرَض ، والعَرَض لا يبقى زمانين .

التعديل والتجوير

عارض الأشعري المعتزلة في قولهم بوجوب فعل الأصلح على الله ، وأطلق حرية المشيئة الإلهية دون قيد ولا شرط . وعلى هذا قال إن لله أن يؤلم الأطفال في الآخرة ، ويعد ذلك منه عدلاً إن فعله . وله أن يعاقب على الجُرم الصغير بعقوبة لا تتناهى ، وأن يُسَخّر الحيوان بعضه لبعض ، وأن ينقم على بعضه دون بعض . وله أن يخلق من يعلم أنهم سيكفرون . وله أن يلطف بالكفار ليؤمنوا . وكل ذلك عدلٌ منه .

« ولا يقبح من الله لو ابتدأهم بالعذاب الأليم وأدامه ، ولا يقبح منه أن يعذب المؤمنين ويُدخِل الكافرين الجنان . وإنما نقول إنه لا يفعل ذلك لأنه أخبرنا أنه يعاقب الكافرين ، وهو لا يجوز عليه الكذبُ في خبره .

والدليل على أن كل ما فَعَله فله فِعْلُه أنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك ، ولا فوقه مُبيح ، ولا آمر ، ولا زاجر ، ولا حاظر ، ولا من رسم له الرسومَ وحَدّ له الحدود . فإذا كان هذا هكذا ، لم يقبح منه شيء ؛ إذ كان الشيءُ إنما يقبح منا لأنا تجاوزنا ما حَدّ ورسم لنا وأتينا ما لم نملك إتيانه . فلما لم يكن الباري مملَّكاً ولا تحت أمر ، لم يقبح منه شيء .

فإن قال (قائل) : فإنما يقبح الكذب لأنه قبحه — قيل له : « أجل ! ولو حَسَّنه لكان حَسَناً ، ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض » (« اللمع » ص ٧١) .

وإذن فالتحسين والتقبيح ليسا عقليين ، بل كلاهما من الله ، وهو وحده مصدر التقويم ، ولو شاء أن يجعل ما هو حرام حلالاً وما هو حلال حراماً لفعل ، لأنه لا سلطان لغير سلطانه ، ولا مصدر للتشريع غيره ؛ ولا تحسن الأفعال أو تقبح لذاتها ، أو لأسباب توجب ذلك ، بل الخير والشر كلاهما من تقدير الله .

لكن إذا كنا لا نجوّز عليه الكذب، فليس ذلك لقبح الكذب ، وإنما لأنه يستحيل عليه الكذب .

الإيمان

والإيمان عند الأشعري هو التصديق بالله فقط . ولهذا يرى أن الفاسق

من أهل القبلة مؤمن بإيمانه ، فاسق بفسقه وكبيرته . ولا يجوز أن نقول إنه لا مؤمن ولا كافر ، لأنه « لو كان الفاسق لا مؤمناً ولا كافراً ، لم يكن منه كفر ولا إيمان ، ولكان لا موحداً ولا ملحداً ، ولا ولياً ولا عدواً . فلما استحال ذلك استحال أن يكون الفاسق لا مؤمناً ولا كافراً كما قالت المعتزلة . — وأيضاً فإذا كان الفاسق مؤمناً قبل فسقه بتوحيده ، فحدوث الزنا بعد التوحيد لا يُبطل اسم الإيمان الذي لم يفارقه . » (« اللمع » ص ٧٥ — ٧٦) .

وعبد القاهر البغدادي[1] يذكر أن الأشاعرة بعامة اختلفوا في الايمان على ثلاثة مذاهب :

أ — « فقال أبو الحسن الأشعري إن الإيمان هو التصديق لله ولرسله عليهم السلام في اخبارهم . ولا يكون هذا التصديق صحيحاً إلا بمعرفته[2] . والكفر عنده هو التكذيب . وإلى هذا القول ذهب ابن الراوندي ، والحسين بن الفضل البجَلي .

ب — وكان عبد الله بن سعيد يقول : إن الإيمان هو الإقرار بالله — عز وجل — وبكتبه وبرسله ، إذا كان ذلك عن معرفة وتصديق بالقلب . فإن خلا الإقرارُ عن المعرفة بصحته لم يكن إيماناً .

ج — وقال الباقون من أصحاب الحديث : إن الإيمان جميعُ الطاعات : فرضها ونفلها . وهو على ثلاثة أقسام :

١ — قسم منه يَخرُجُ (صاحبُه) به من الكفر ويتخلص به من الخلود في النار إن مات عليه : وهو معرفته بالله تعالى وبكتبه ورسله وبالقدر : خيره وشره من الله ، مع إثبات الصفات الأزلية لله تعالى ، ونفي التشبيه والتعطيل عنه ، ومع إجازة رؤيته واعتقاد سائر ما تواترت الأخبار الشرعية به .

---

١ « اصول الدين » ص ٢٤٨ — ٢٥٠ .

٢ أي المعرفة بصحة ما أقر به وصدقه .

٢ — وقسم منه يوجب العدالة وزوال اسم الفسق عن صاحبه ، ويتخلص به من دخول النار ، وهو أداءُ الفرائض واجتناب الكبائر .

٣ — وقسم منه يوجب كون صاحبه من السابقين الذين يدخلون الجنة بلا حساب ، وهو أداءُ الفرائض والنوافل مع اجتناب الذنوب كلها .

وزعمت الجهمية أن الإيمان هو المعرفة وحدها .

وروي عن أبي حنيفة أنه قال : الإيمان هو المعرفة والإقرار .

وقالت النجارية : الإيمان ثلاثة أشياء : معرفة ، وإقرار ، وخضوع .

وقالت القدرية والخوارج برجوع الإيمان إلى جميع الفرائض ، مع ترك الكبائر . وافترقوا في صاحب الكبيرة : فقالت القدرية (= المعتزلة) إنه فاسق ، لا مؤمن ولا كافر ، بل هو في منزلة بين المنزلتين . وقالت الخوارج : كل من ارتكب ذنباً فهو كافر . — ثم افترقوا بينهم : فزعمت الأزارقة منهم أنه كافر مشرك بالله . وقالت النجدات منهم إنه كافر بنعمة ، وليس بمشرك .

وزعمت الكرّامية : أن الإيمان إقرارٌ فردٌ ، وهو قول الخلائق : بلى ، في الذّرّ[1] الأول حين قال الله تعالى لهم : « ألست بربكم ؟ قالوا : بَلَى » (سورة الأعراف ، آية ١٧١) . وزعموا أن ذلك القول باقٍ في كل من قاله مع سكوته وخرسه إلى القيامة ، لا يبطل عنه إلا بالردة . فإذا ارتد ، ثم أقر ثانياً ، كان إقراره الأول بعد الردة إيماناً . وزعموا أن تكرير الإقرار ليس بإيمان . وزعموا أيضاً أن إيمان المنافقين كإيمان الأنبياء والملائكة وسائر المؤمنين . وزعموا أيضاً أن المنافقين مؤمنون حقاً . وأجازوا أن يكون مؤمنٌ حقاً مخلداً في النار ، كعبد الله ابن أُبَيّ رئيس المنافقين ، وأن يكون كافرٌ حقاً في الجنة ، كعَمّار ابن ياسر في حال ما أُكْرِه على كلمة الكفر ، لو مات فيه . »

---

١ الذر : مخفف ذرء : خلق • ذرأ الله الخلق يذرؤهم ذرءا : خلقهم •

هل في الإيمان زيادة ونقصان ؟

وأما من حيث زيادة الإيمان ونقصانه فلا نجد الأشعري تعرض لذلك في « اللمع » ولا « الابانة » . وعلى كل حـال فان موقفه من تحديد الايمان يمنع الزيادة فيه والنقصان ، ما دام الايمان عنده هو مجرد الإقرار. ولا مجال للتحدث عن الزيادة والنقصان في الإيمان إلا بالنسبة إلى من يقرر أن الطاعات كلها من الإيمان ، وفي هذه الحالة يزيد أو ينقص بقدر ما يحققه صاحبه من طاعات . والذين قالوا إن الإيمان هو التصديق بالقلب منعوا من النقصان فيـه ، واختلفوا في زيادتـه فمنهم من منعها ، ومنهم من أجازها[1] .

ايمان من اعتقد تقليداً

وتعرّض الأشعري – فيما يروي عبد القاهر البغدادي[2] – لمسألة إيمان من اعتقد تقليداً . فقال « إن معتقد الحق قد خرج باعتقاده عن الكفر، لأن الكفر واعتقاد الحق في التوحيد والنبوات ضدّان لا يجتمعـان ؛ غير أنـه لا يستحق اسم « المؤمن » إلا إذا عرف الحق في حدوث العـالم وتوحيد صانعه وفي صحة النبوة ببعض أدلتـه ، سواءٌ أحسن صاحبها العبارة عن الدلالة أو لم يحسنها . وهذا اختيار الأشعري ؛ وليس المعتقد للحق بالتقليد عنـده مشركاً ولا كافراً ، وإن لم يُسَمّه عـلى الإطلاق «مؤمناً» . وقياس أصله يقتضي جواز المغفرة له ، لأنـه غير مُشرك ولا كافر . »

أعني أن مذهب الأشعري في هذه المسألة هو أن الاعتقاد بالتقليد ليس

---

١ راجع : عبدالقاهر البغدادي : « اصول الدين » ج ١ ص ٢٥٢ .
٢ الكتاب نفسه ص ٢٥٥ .

إيماناً بالمعنى الصحيح ؛ ولكن صاحبه لا يعد مشركاً ولا كافراً ، وتبعاً لهذا يجوز المغفرة له . وإنما « المؤمن » حقاً عند الأشعري هو من يعرف الله ويوحده ويعتقد صحة النبوة ببعض الأدلة ، حتى لو لم تكن مصوغة صياغة سليمة . وهذا الموقف يتمشى مع رأيه القائل باستحسان الخوض في علم الكلام ، وهو الذي عرضناه تفصيلاً من قبلُ وأوردنا نص رسالته في استحسان الخوض في علم الكلام بحروفها .

وهذا قد يتنافى مع ما سبق أن ذكرناه في أول هذا الفصل من أنه يرى أن الإيمان هو التصديق المفرد . لكن هذا في الظاهر فحسب ، لأن التصديق المفرد هو في مقابل التصديق مع العمل بالطاعات ، وليس في مقابل الإيمان العقلي ؛ ولهذا يمكن أن نحدد تعريف الأشعري للإيمان بطريقة أدق فنقول : « الإيمان عند الأشعري هو التصديق المفرد القائم على الأدلة العقلية والسمعية على السواء » .

الباقلاني*

حياته

هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد ، القاضي ، المعروف بابن الباقلاّني .

ولد في البصرة (الخطيب البغدادي حـ ٥ ص ٣٧٩ س ٥) . ولم يحدد أحدٌ من المصادر تاريخ مولده .

وسكن بغداد ، ولم يحدد أحد متى انتقل اليها . لكن يظهر أن ذلك كان في مطلع الطلب ، لأنه سمع بها « الحديث من أبي بكر بن مالك القطيعي ، وأبي محمد بن ماسي ، وأبي أحمد الحسين بن علي النيسابوري »

---

* راجع : الخطيب البغدادي : « تاريخ بغداد » حـ ٥ ص ٣٧٩ ـ ٣٨٣ ، السمعاني : « الانساب » ورقة ٦١ ب ـ ٦٢ أ ، ابن عساكر : « تبيين كذب المفتري » ، دمشق سنة ١٣٤٧ ص ٢١٧ ـ ٢٢٦ ، ابن خلكان : « وفيات الاعيان » برقم ٥٨٠ ، ابن فرحون : « الديباج المذهب » ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥ ، قاضي عياض : « ترتيب المدارك ... » نشر الفصل الخاص بالباقلاني في طبعة القاهرة من « التمهيد » للباقلاني ص ٢٤٢ ـ ٢٥٩ ، « شذرات الذهب » لابن العماد ، تحت سنة ٤٠٣ ، حـ ٣ ص ١٦٨ ـ ١٧٠

(المرجع نفسه) . وقد سكن في درب المجوس بالكرخ .

وينقل قاضي عياض أن الخطيب البغدادي يروي في تاريخ البغداديين أن الباقلاني : « درس على أبي بكر بن مجاهد : الأصولَ ، وعلى أبي بكر الأبهري : الفقه » . (« التمهيد » ص ٢٤٢) . ولكن هذا الكلام لم يرد في النسخة المطبوعة من « تاريخ بغداد » للخطيب البغدادي .

* * *

وقام بالتدريس في بغداد فكانت له حلقة عظيمة من التلاميذ . واشتهر بالقدرة على الجدل وإفحام الخصوم من الرافضة والمعتزلة والجهمية . يدلّ على ذلك ما ذكره الخطيب البغدادي من أنه « حدث أن ابن المعلم — شيخ الرافضة ومتكلمها — حضر بعض مجالس النظر مع أصحاب له . إذ أقبل القاضي أبو بكر الأشعري (= الباقلانى) ، فالتفت ابن المعلم الى أصحابه وقال لهم : قد جاءكم الشيطان ! فسمع القاضي كلامهم — وكان بعيداً من القوم — فلما جلس أقبل على ابن المعلم وأصحابه وقال لهم : قال الله تعالى : « إنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزّهم أزا » (مريم : ٨٣) — أي : إن كنتُ شيطاناً فأنتم كفار ، وقد أُرْسِلْتُ عليكم[1] . »

ويقول ابن خلكان عنه : « وكان كثير التطويل في المناظرة ، مشهوراً بذلك عند الجماعة . وجرى يوماً بينه وبين أبي سعيد الهاروني مناظرة . فأكثر القاضي أبو بكر ... فيها الكلامَ ووسع العبارة وزاد في الإسهاب . ثم التفت إلى الحاضرين وقال : اشهدوا عليّ أنه إن أعاد ما قُلْتُ لا غير ، لم أطالبه بالجواب . فقال الهاروني : اشهدوا عليّ أنه إن أعاد

[1] تاريخ بغداد جـ ٥ ص ٣٧٩ .

كلام نفسه سلّمتُ له ما قال[1] . » .

أما عن تقواه ، فيقول الخطيب البغدادي (جـ ٥ ص ٣٨٠ س ٥ — س ٦) : « كان وِرد القاضي أبي بكر محمد بن الطيب في كل ليلة عشرين ترويحة ، ما يتركها في حضر ولا سفر . »

غزارة انتاجه

وكان غزير التصنيف ، يكتب في كل ليلة خمساً وثلاثين ورقة « تصنيفاً من حفظه . وكان يذكر أن كَتْبه بالمداد أسهل عليه من الكتب بالحبر . فاذا صلى الفجر دفع الى بعض أصحابه ما صنفه في ليلته وأمر بقراءته عليه . وأملى عليه الزيادات فيه .

قال أبو الفرج : وسمعت أبا بكر الخوارزمي يقول : كل مُصنِّف ببغداد إنما ينقل من كتب الناس تصانيفه ، سوى القاضي أبي بكر : فإن صدره يحوي علمه وعلم الناس .

أخبرنا علي بن محمد بن الحسن الحربي المالكي ، قال : كان القاضي أبو بكر الأشعري يهم بأن يختصر ما يصنفه فلا يقدر على ذلك لسعة علمه، وكثرة حفظه . قال : وما صنّف أحدٌ خلافاً إلا احتاج ان يطالع كتب المخالفين غير القاضي أبي بكر ، فان جميع ما كان يذكر خلاف الناس فيه صنفه من حفظه » (الخطيب البغدادي : « تاريخ بغداد » جـ ٥ ص ٣٨٠) .

---

١ ابن خلكان : « وفيات الاعيان » برقم ٥٨٠ ، جـ ٣ ص ٤٠٠ ، القاهرة ١٩٤٨ .

ولكن هذا لو صحّ لكان مما يطعن في صحة نقله آراء الخصوم ، مهما تكن قوة ذاكرته ، على أن الحكاية التي أوردناها من قبل عن مناظرته مع الهاروني تجعل قوة هذه الذاكرة مشكوكاً فيها ، إذ تحـداه الهاروني أن يعيد مـا قاله هو ، أي الباقلاني . فلو كانت ذاكرته هائلة القوة ، لما تحداه بهذا .

ولايته القضاء

اشتهر الباقلاني بلقب : « القاضي » ، حتى يقتصر أحياناً على ذكر هذا اللقب في كتب الكلام ، فيقال « قال القاضي » — ويقصدون الباقلاني.

ومع ذلك يلوح أنه لم يتولّ هذا المنصب طويلاً ، وأنه إنما تولاه في مكان بعيد ، إذ يقول القاضي عياض : « ولي القضاء بالثغر » (« التمهيد» ص ٢٤٣ س ٥ — س ٦) . ولا ندري أيّ ثغر يقصد . وقـد أخطأ ألار في فهم ما ورد في « تبيين كذب المفتري » لابن عساكر في ترجمة أبـي حامد أحمد بن محمد ... بن دلوية الاستوائي الدلوي من أن هذا : « ولي القضاء بعكبرا من قبل القاضي أبـي بكر محمد بن الطيب » (ص ٢٤٧ س ١٧) ، إذ فهم من هذا النص أن الباقلاني ولي القضاء بعكبرا ، والصحيح أن ابن دلوية الاستوائي هو الذي ولي القضاء بعكبرا مِنْ قِبَل، أي بقرار صادر من الباقلاني ، ولا بد أنه كان قاضياً للقضاة أو له الحق في تعيين القضاة ليصدر أمراً بتعيين ابن دلوية الاستوائي الذي توفي في الثاني والعشرين من شهر ربيع الأول سنة أربع وثلاثين وأربعمائة (« تبيين كذب المفتري » ص ٢٤٨ س ١ — ٢) .

وفاته

حكى الخطيب البغدادي (« تاريخ بغداد » جـ ٥ ص ٣٨٢) أن أبا بكر الباقلاني توفي يوم السبت لتسع بقين من ذي القعدة سنة ثلاث وأربعمائة. ونقل ذلك قاضي عياض (« التمهيد » ص ٢٤٥) وعقب على ذلك بقوله : ووجدت عن غيره : سنة أربع (أي أربعمائة ٤٠٤) ، أيام بهاء الدولة والخليفة القادر بالله ؛ وهذا خطأ ، والأول هو الصحيح » .

ورواية الخطيب ، وهي الصحيحة، هي عن علي بن أبي علي المعدل. وقد عقب عليها فقال : قلتُ (أي الخطيب البغدادي) : وصلى عليه ابنه الحسن ، ودفنه في داره بدرب المجوس من نهر طابق . ثم نقل بعد ذلك فدُفن في مقبرة باب حرب » (جـ ٥ ص ٣٨٢) .

ويضيف أبو المعالي عن غير الخطيب البغدادي : ثم نقل الى باب حرب ودُفن في تربةٍ بقرب قبر الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل – رضي الله عنه وأرضاه . ومنقوش على علم عند رأس تربته ما هـــذه نسخته : هذا قبر القاضي الامام السعيد ، فخر الأمة ، ولسان الملّة ، وسيف السنة ، عماد الدين ، ناصر الإسلام : أبي بكر محمد بن الطيب البصري ، قدس الله روحه وألحقه بنبيه محمد صلوات الله عليه وسلامه . ويُزار ويُستسقى ويتبرك به[1] » .

وعلى ذلك فان أبا بكر ابن الطيب الباقلاني توفي في بغداد في ٢١ من ذي القعدة سنة ٤٠٣ هـ الموافق لليوم السادس من شهر يونيو سنة ١٠١٣ ميلادية .

---

١ ابن عساكر : « تبيين كذب المفتـــري ... » ص ٢٢٣ . دمشـــق ، ١٣٤٧ هـ .

مذهبه في الفقه

أجمعت المصادر على أنه كان في الفقـــه مالكيّ المذهب . وحرص خصوصاً قاضي عياض على توكيد ذلك مراراً في ترجمته ، وقال إنـــه انتهت اليه رياسة المالكيين في وقته . يقول : « قال القاضي أبو الوليد[1] : كان القاضي أبو بكر مالكياً . وحُدِّث عن أبي ذر الهروي[2] قال : كان سبب أخذي عن القاضي أبي بكر ومعرفتي بقدره أني كنت مرةً ماشياً مع أبي الحسن علي الدارقطني[3] ، إذ لقينا شاباً . فأقبل الشيخ أبو الحسن عليه وعظّمه ودعـا له . فقلت للشيخ : من هذا الذي تصنع به هذا ؟ فقال لي : هذا أبو بكر ابن الطيب نَصَر السُّنة وقمَع المعتزلة . وأثنى عليه . قال أبو ذر : فاختلفت اليه وأخذت عنه من يومئذ . وأخذ عنه جماعة لا تُعَدّ ، ودرسوا عليه أصول اللغة والدين والفقة . وخرج منهم من الأئمة أبو محمد عبدالوهاب بن نصر المالكي وعلي بن محمد الحربي، وأبو جعفر السمناني ، وأبو عبد الله الأَزْدي ، وأبو الطاهر الواعظ — رحمهم الله ؛ ومن أهـــل المغرب : أبو عمرو بن سعد ، وأبو عمران الفاسي : رحل اليه وأخذ عنه . قال أبو عمران : رحلت الى بغداد . وكنت قد تفقهت بالمغرب والأندلس عند أبي الحسن القابسي ، وأبي

---

١ هو ابو الوليد سليمان بن خلف ٠٠ التجيبي المالكي الاندلسي ٠ أقام في الشرق نحو ثلاثة عشر عاما٠ ولد في منتصف ذي العقدة سنة ٤٠٣، وتوفي بالمرية في الاندلس في ١٩ رجب ٤٧٤ هـ ، وأخذ عن أبي ذر الهروي وأبي جعفر السمناني ٠

٢ عبدالله بن أحمـــد بن محمد الهـــروي ، ولد سنة ٣٦٥ أو ٣٦٦ ، وتوفي بمكة في ٥ من ذي القعدة سنة ٤٣٤هـ ٠

٣ هو الحافظ ابو الحسن علي بن عمر البغدادي الدارقطني من اعلام علم الحديث ، ولد في ٣٠٦ وتوفي في ٣٨٥ هـ ٠

محمد الأصيلي ، وكانا عالمين بالأصول . فلما حضرت مجلس القاضي أبي بكر ورأيت كلامه في الأصول والفقه مع المؤالف والمخالف ، حقَّرتُ نفسي وقلت : لا أعلم من العلم شيئاً ، ورجعت عنه كالمبتدىء . وتفقه عند القاضي : أبو محمد بن نصر ، وعلّق عنه ، وحكى في كتبه ما شاهد من مناظرته في الفقه بين يديْ ولي العهد ببغداد للمخالفين [1] » .

سفارته الى امبراطور بيزنطة

ومن أهم أحداث حياته أن عضد الدولة البويهي أرسله في سفارة الى امبراطور بيزنطة باسيليوس الثاني في سنة ٣٧٢ هـ (٩٨٢ – ٩٨٣ م) في القسطنطينية .

ذكر قاضي عياض هذه السفارة فقال : « وجه عضد الدولة في بعض سفرائه الى ملك الروم الأعظم القاضي أبا بكر بن الطيب . واختصه بذلك ليظهر رفعة الإسلام ويغُضّ من النصرانية . » (« التمهيد » ص ٢٥٠ – ٢٥١) .

وباسيليوس [2] الثاني ، امبراطور الروم ، الملقب بـ « قاتل البلغار » خلف أباه رومانو الثاني في سنة ٩٦٣ تحت وصاية نيقفور فوكاس أولاً ،

---

١ « التمهيد » ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤ .

٢ راجع عنه

G. Schlumberger : *Nicéphore Phocas*, Paris, 1890; *L'épopée byzantine à la fin du Xème siècle*, I: *Jean Tzimicès, Les jeunes années de Basile* II (969-989), Paris, 1896 (2e éd. 1925), II : *Basile II le Tueur des Bulgares*, Paris 1900.

ثم حنا زيمسيس بعده ؛ ولما توفي هذا في سنة ٩٧٦ أعلن امبرطوراً هو وأخاه الأصغر قسطنطين الثامن ؛ لكنه لم يتول الحكم الفعلي إلا في سنة ٩٨٩ بعد أن أسقط الوزير باسيليوس وأخمد الثورة التي قام بها القائدان : برداس اسكليروس ، وفوكاس . ومن ثم سيطر سيطرة تامة ، ويعد أعظم اباطرة الدولـة المقدونية . وكان مستبداً بالأمر ، حريصاً على امتيازات الامبراطور ، قاسياً ، قليل الثقة بالناس . وفيما يتعلق بالدولة الاسلامية نراه يغير غارتين مدمرتين على الحدود الجنوبية والشرقية لآسيا الصغرى في عـامي ٩٩٥ و ٩٩٩ ، وكان المصريون يحاصرون حلب فأزالهم عنها .

أما عضد الدولة فأكبر رجـال الدولة البويهية ، وأول من خوطب بـ « الملِك » في الاسلام ، وأول من خُطِب له على المنابر ببغداد بعد الخليفة . وهو أبو شجاع فنّاخسرو ، ابن ركن الدولة . ولد في اصفهان في ٥ ذي القعدة سنة ٣٢٤ هـ (= ٤ ، سبتمبر سنة ٩٣٦) . ولما توفي عمه عماد الدولة في سنة ٣٣٨ هـ (٩٤٤ م) تولى فنّا خسرو الملك بعده بوصية منه في اقليم فارس ؛ ومنحه الخليفة المطيع لقب « عضد الدولة » في سنة ٣٥١ هـ (٩٦٢ م) . ولـما توفي عمه الآخر ، معز الدولة ، في سنة ٣٥٦ هـ (٩٦٧ م) تملّك عُمان ؛ وفي السنة التالية غزا كِرمان، وأقره الخليفة على ذلك . وفي سنة ٣٦١ هـ (٩٧١ ـ ٢ م) مد سلطانه ناحية الجنوب الغربي فشمل مكران . وبهذا استولى على كل ايران الجنوبية. وهنالك سعى لاقصاء ابن عمه بختيار بن معز الدولة عن ولايـة العراق . وتم له ذلك ودخل بغداد في جمادى الأولى سنة ٣٦٤ هـ (يناير سنة ٩٧٥). ورحل بختيار الى الشام ، فدعاه أبو تغلب الحمداني للتحالف معـه ضد عضد الدولة ، لكن عضد الدولة استطاع هزيمة كليهما في ١٢ شوال سنة ٣٦٧ هـ (٢٤ / ٥ / ٩٧٨ م) في سامرّا (قصر الجص) . وقُبض على بختيار وقتل في ساحة المعركة . وطارد عضد الدولة أبا تغلب الحمداني

حتى استولى على كل بلاده ، واضطر هذا الأخير الى الالتجاء الى الفاطميين. وكانت نتيجة هذه العمليات أنه حينما عاد عضد الدولة الى بغداد في ذي القعدة سنة ٣٦٨هـ(يونيو سنة ٩٧٩م) صار له الملك ليس فقط على العراق، بل وأيضاً على ديار ربيعة وديار بكر ومعظم بلاد الجزيرة .

وفي السنوات الأخيرة من حكمه جرت له مفاوضات مع البيزنطيين ومع الفاطميين . ففي سنة ٣٦٩ هـ (٩٨٠ م) لجأ الثائر برداس اسكليروس Bardas Sclerus الى ديار بكر وسعى للحصول على تأييد عضد الدولة ضد بيزنطة . لكن بيزنطة أرسلت وفادة الى عضد الدولة فأحسن استقبالها،ورد على الامبراطور برسالة كتبها القاضي أبو بكر الباقلاني؛ولهذا رفض عضد الدولة مساعدة الثائر برداس وأبقاه هو وبعض أقاربه أسرى عنده طوال حكمه .

وتوفي عضد الدولة وهو في الثامنة والأربعين في ٨ شوال سنة ٣٧٢هـ (٢٦ مارس سنة ٩٨٣) في بغداد .

وله أعمال عمرانية عظيمة في بغداد . « وهو الذي أظهر قبر علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – بالكوفة ، وبنى عليه المشهد الذي هناك، وغرم عليه شيئاً كثيراً ، وأوصى بدفنه فيه . وللناس في هذا القبر اختلاف كثير ، حتى قيل : إنه قبر المغيرة بن شعبة الثقفي ، فإن علياً – رضي الله عنه – لا يعرف قبره . وأصح ما قيل فيه إنه مدفون بقصر الإمارة بالكوفة[1] » .

وهو الذي أمر بإنشاء البيمارستان العضدي – وهو منسوب اليه – في الجانب الغربي من بغداد « وغرم عليه مالاً عظيماً ، وليس في الدنيا مثل ترتيبه . وفُرغ من بنائه سنة ثمان وستين وثلثمائة . وأعد له من الآلات

---

١ ابن خلكان : « وفيات الاعيان » جـ ٣ ص ٢٢٢ ، القاهرة ١٩٤٨ .

ما يقصر الشرح عن وصفه » (ابن خلكان ، الموضع نفسه) .

وقصده الأدباء والشعراء ، وعلى رأسهم المتنبي الذي مدحه بعدة قصائد، وكان المتنبي قد ورد عليه وهو بشيراز في جمادى الأولى سنة أربع وخمسين وثلثمائة . وصنف له أبو اسحق الصابـي كتاب « التاجي » في أخبار بني بويـه . وكذلك صنف له الشيخ أبو علي الفارسي كتابي « الايضاح » و « التكملة » في النحو .

* **

وقد أرسل عضد الدولة وفداً الى باسيليوس الثاني امبراطور بيزنطة في سنة ٣٧٢ هـ (سنة ٩٨٢ ــ ٩٨٣ م) رداً على الوفد الذي بعث به الامبراطور ليحول بين نجدة عضد الدولة للثائر برداس اسكليروس . ومن ضمن هذا الوفد كان القاضي أبو بكر الباقلاني . وأوفر ما ورد لنا من معلومات عن هذه الوفادة ما أورده قاضي عياض في « ترتيب المدارك وتقريب المسالك ، لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك[1] » .

وهـذه الرواية تكشف عن أنفة القاضي بإزاء امبراطور الروم ؛ وكيف أنه احتال حتى لا يؤدي الطقوس المعتادة في حضرته . فينقل مـا ذكره الخطيب البغدادي من أن « القاضي لمـا وصل الى مدينة الطاغية (= القسطنطينية) وعرف به وبمحله من العلم فكر الطاغية في أمره . وعلم أنه لا يفكر إذا دخل عليه ــ كما جرى رسم الرعية ــ أن يقبل الأرض بين يدي ملوكها . فرأى أن يضع سريره وراء باب لطيف لا يمكن أن يدخل أحدٌ منه إلا راكعاً ، ليدخل القاضي من ذلك الباب . فلما رآه القاضي،

---

١ نشر الفصل الخاص بالباقلاني محققا كتاب « التمهيد » في ذيل تحقيقهما ص ٢٤٢ ــ ٢٥٩ . عنه ننقل هنا . وهما نشراه بحسب مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٢٢٩٣ تاريخ (ورقة ١١٦ ب ــ ١٢٠ أ) .

تفكّر وأحنى رأسه راكعاً ، ودخل من الباب مستقبلاً الملك بدُبره حتى صار بين يديه . ثم رفع رأسه ونصب ظهره . ثم أدار وجهه الى الملك حينئذ . فعجب الملك من فطنته ، ووقعت له الهيبة في قلبه . » (ص ٢٥٣) .

ويورد عياض بعض الأحـاديث التي جرت بين الامبراطور وبين الباقلاني عقب مائدة طعام لم يشأ الباقلاني أن يتناول منه شيئاً خوفاً من أن يكون فيه شيء من لحـوم الخنازير . وهذا هو الحديث الذي جرى بينهما ، وهو يرويه على لسان الباقلاني نفسه :

قال الامبراطور : « هذا الذي تدّعونه في معجزات نبيكم : من انشقاق القمر ، كيف هو عندكم ؟

قلت (أي الباقلاني) : هو صحيح عندنا : انشق القمر على عهد رسول الله حتى رأى الناسُ ذلك ، وإنما رآه الحضور ومن اتفق نظره اليه في تلك الحال .

فقال الملك (= الامبراطور) : وكيف ولم يره جميعِ الناس ؟

قلت (= الباقلاني) : لأن الناس لم يكونوا على أهبة ووعد لشقوقه وحضوره .

فقال : وهذا القمر بينكم وبينه نسبة وقرابة ؟! لأي شيء لم تعرفه الروم وغيرها من سائر الناس ، وإنما رأيتموه أنتم خاصة ؟

قلت : فهذه[1] المائدة بينكم وبينها نسبة ، وأنتم رأيتموها دون اليهود والمجوس والبراهمة وأهل الإلحاد وخاصة يونان جيرانكم ، فإنهم كلهم منكرون لهذا الشأن ، وأنتم رأيتموها دون غيركم ؟!

١ يشير الى المائدة التي نزلت على عيسى من السماء بالطعام وهي مذكورة في سورة المائدة آية ١١٢ ـ ١١٥ . وقد ذكرت هذه المعجزة في انجيل يوحنا: اصحاح ١٨ ، آية ١٠ .

فتحيَّر الملك ، وقال بكلامه : سبحان الله !

وأمر بإحضار فــلان القسيس ليكلمني وقال : نحن لا نطيقه ، لأن صاحبه قال : ما في مملكتي مثله ، ولا للمسلمين في عصره مثله .

فلم أشعر إذ جاء برجلٍ كالذئب أشقر الشعر ملبسه[1] . فقعد، وحُكيت عليه المسألة ، فقال : الذيٍ قاله المسلم لازم (و) هو الحق ، لا أعرف له جواباً إلا ما ذكره .

فقلت له : أتقول إن الخسوف إذن كان يراه جميع أهل الأرض ، أم يراه أهل الإقليم الذي بمحاذاته ؟

قال : لا يراه إلا من كان في محاذاته .

قلت : فما أنكرت من انشقاق القمر إذا كان في ناحية ألا يراه إلا أهل تلك الناحية ومن تأهب للنظر له ؟ فأما من أعرض عنه ، أو كان في الأمكنة التي لا يُرى القمر منها ، فلا يراه .

فقال : كما قلت ، ما يدفعك عنه دافع . وإنما الكلام في الرواة الذين نقلوه. فأما الطعن في غير هذا الوجه فليس بصحيح .

فقال الملك : وكيف يطعن في النَّقلة ؟

فقال النصراني : شبه هذا من الآيات إذا صحّ وجب أن ينقله الجمُّ الغفير حتى يتصل بنا العلم الضروري به . (ولما لم نعلم ذلك بالضرورة) دل على أن الخبر مفتعل باطل .

فالتفت الملك إلي وقال : الجواب !

قلتُ : يلزمه في نزول المائدة ما يلزمني في انشقاق القمر ، ويقال: لو كان نزول المائدة صحيحاً لوجب أن ينقله العدد الكثير فلا يبقى يهودي

---

[1] كذا في المطبوع !

ولا نصراني ولا وثني إلا ويعلم هذا بالضروة . ولما لم يعلموا ذلك بالضرورة دلّ أن الخبر كذب .

فبُهِـت النصراني والملك ومن ضمّه المجلس . وانفصل المجلس عن هـــذا .

قال القاضي : ثم سألني الملك في مجلسٍ ثانٍ فقال : ما تقولون في المسيح عيسى بن مريم عليه السلام ؟

قلت : روح الله وكلمته وعبده ونبيُّه ورسوله ، كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون — وتلوتُ عليه النصّ .

فقال : يا مسلم ! تقولون : المسيح عبدٌ ؟

فقلت : نعم ! كذا نقول وبه ندين .

قال : ولا تقولون إنه ابن الله ؟

قلت : « معاذ الله ما اتخذ الله من ولد وما كـــان معه من إله » (سورة ٢٣ : ٩١) . إنكم تقولون قولاً عظيماً : إذا جعلتم المسيح ابن الله ، فمن أبوه وأخوه وجده وعمه وخاله — وعددت عليه الأقارب.

فتحير ، وقال : يا مسلم ! العبدُ يخلق ويحيي ويميت ويبرىء الأكمه والأبرص ؟

فقلت : لا يقدر العبدُ على ذلك ؛ وإنما ذلك كله من فعل الباري عز وجل .

قال : وكيف يكون المسيح عبداً لله وخلقاً من خلقه — وقـــد أتى بهذه الآيات وفعل ذلك كله ؟

قلت : معاذ الله ! ما أحيا المسيحُ الموتى ولا أبرأ الأكمه والأبرص.

فتحيّر وقلّ صبره وقال : يا مسلم ! تنكر هذا مع اشتهاره في الخلق وأخذ الناس له بالقبول ؟

فقلت : ما قال أحد من أهل الفقه والمعرفة (إن) الأنبياء عليهم السلام يفعلون المعجزات من ذاتهم ؛ وإنما هو شيء يفعله الله تعالى على أيديهم تصديقاً لهم يجري مجرى الشهادة .

فقال : قد حضر عندي جماعةٌ من أولاد نبيكم وأهل دينكم المشهورين فيكم وقالوا : إن ذلك في كتابكم .

فقلت : أيها الملك ! في كتابنا أن ذلك كله باذن الله تعالى . وتلوت عليه منصوص القرآن في المسيح : « باذني[1] » ، وقلت : إنما فعل ذلك كله بالله وحده لا شريك له ، لا من ذات المسيح . ولو كان المسيح يحيي الموتى ، ويبرىء الأكمه والأبرص من ذاته لجاز أن يقال : موسى فَلَقَ البحر وأخرج يده بيضاء من غير سوء ، من ذاته . وليست معجزات الأنبياء عليهم السلام من ذاتهم وأفعالهم دون إرادة الخالق . فلما لم يَجُزْ هذا لم يجز أن تسند المعجزات التي ظهرت على يد المسيح اليه .

فقال الملك : وسائر الأنبياء كلهم من آدم الى من بعده كانوا يتضرعون للمسيح حتى يفعل ما يطلبون .

قلت : أو في لسان اليهود عظمٌ لا يقدرون أن يقولوا : إن المسيح كان يتضرع الى موسى ؟ وكل صاحب نبي يقول : إن المسيح كان يتضرّع الى نبيه . فلا فرق بين الموضعين في الدعوى .

* * *

قال القاضي رحمه الله : في تكلُّمنا في مجلسٍ ثالثٍ قلتُ : لِمَ اتحد اللاهوت بالناسوت ؟

---

١ اشارة الى ما ورد في آية ١١٠ من سورة المائدة : « اذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها فتكون طيرا باذني ، وتبرىء الاكمه والابرص باذني واذ تخرج الموتى باذني » .

قال : أراد أن ينجي الناس من الهلاك .

فقلت : وهل درى بأنه يُقتل ويُصلب ويُفعل به كذا ، ولم يأمن من اليهود ؟ فان قلت : إنه لم يدر ما أراد اليهود به ، بطل أن يكون إلهاً . وإذا بطل أن يكون إلهاً ، بطل أن يكون ابناً . وإن قلت : قد درى ودخل في هذا الأمر على بصيرة – فليس بحكيم ، لأن الحكمة تمنع من التعرض للبلاء .

فبُهِت ، وكان آخر مجلس معه ».

ويروى بعد ذلك عن ابن حيّان رواية أخرى عن اجتماع بين الباقلاني وامبراطور الروم « والملك في أبهته وخاصته ، عليه التاج ، وذريته ورجال مملكته على مراتبهم . وجاء البطرك ، قيّم ديانتهم ، وقد أوعز الملك إليه في التيقظ وقال له : إن فنّا خُسرو ، ملك الفرس ، الذي سمعت بدهائه وكرامته لا يُنفِذ إلا من يشبهه في رجولته وحيله . فتحفّظ ، وأظهِر دينك ، فلعلك تتعلق منه بسقطة أو تعثّر منه على زلة تقضي بفضلنا عليه. فجاء البطرك ، قيم الديانـــة ووليّ النحلة ؛ فسلّم القاضي عليه أفضل سلام ، وسأله أصفى سؤال ، وقال له : كيف الأهل والولد ؟

فعظم قوله عليه (أي على البطرك) وعلى جميعهم وتغيروا له وصلّبوا على وجوههم ، وأنكروا قول أبـي بكر عليه .

فقال (أي الباقلاني) : يا هؤلاء ! تستعظمون لهذا الإنسان (اي البطرك) اتخاذ الصاحبة والولد ،وتتبرؤون به على ذلك – ولا تستعظمونه لربكم عز وجهه فتضيفون ذلك اليه ؟! سوءة لهذا الرأي ! ما أبين غلطه ! فسقط في أيديهم ولم يردوا جواباً ؛ وتداخلهم هيبةٌ عظيمة ، وانكسروا.

ثم قال الملك للبطرك : ما ترى في أمر هذا الشيطان ؟

قال (البطرك) : تقضي حاجته وتلاطف صاحبه وتبعث بالهدايا اليه،

وتخرج العراقي عن بلدك من يومك إن قدرت ، وإلا لم آمن الفتنة بـه على النصرانية .

ففعل الملك ذلك ، وأحسن جواب عضد الدولة وهداياه ، وعجّل تسريحه ومعه عدة من أسارى المسلمين والمصاحف . ووكل بالقاضي من جنده من يحفظه حتى يصل الى مأمنه[1] » .

* * *

تلك أوفى رواية لدينا عن هذه الافادة ، ونلاحظ عليها ما يلي :

١ ـ أنها معقولة في مجموعها، فيما عدا بعض التفاصيل الجزئية التافهة التي قصد بها الى المبالغة في الازدراء بالخصم .

٢ ـ أنه لا محل للتشكك في أسئلة الامبراطور وأجوبته ، لأنهـا من الأمور البسيطة التي كان من السهل تلقينها للامبراطور ليتولى هـو بنفسه وبما له من هيبة الدفاع عن المسيحية والرد على الإسلام .

٣ ـ أن من المتصور حدوث مثل هذه المناظرة ، ما دام في الوفـد الإسلامي متكلم فذّ مثل الباقلاني . ونحن نعرف من ردوده على النصرانية في « التمهيد » أنه كان واسع الاطلاع جداً على المذاهب المسيحية واليهودية. فحتى لو لم يستثره الامبراطور بالأسئلة ، لما تردد القاضي في إثارة النقاش في هذه الأمور المتصلة بالعقيدة ، وهو كان على علم تام بقدرته الهائلة في الجدل ، ومدركاً لسعة اطلاعه على أقوال النصارى . وإن من دبّج هذه الصفحات العميقة الدقيقة من كتاب « التمهيد » في الرد على النصارى ليسهل عليه جداً أن يورد تلك الحجج البسيطة الأولية التي أوردها في هذه المناظرات مع امبراطور بيزنطة ، وبساطتها تشهد بأنها جرت مع الامبراطور نفسه حتى تكون في مستواه الذهني في أمور العقيدة .

---

[1] « التمهيد » ص ٢٥٣ ـ ٢٥٦ . القاهرة ١٩٤٧ م .

مؤلفات الباقلاني

ذكر له القاضي عياض ، نقلاً عن خط شيخه قاضي أبـي عـلي الصَّدفي ، الكتب الآتية :

١ – كتاب الإبانة عن إبطال مذهب أهل الكفر والضلالة

٢ – كتاب الاستشهاد

٣ – كتاب إكفار الكفار المتأولين وحكم الدار

٤ – التعديل والتجوير

٥ – التمهيد

٦ – شرح اللمع

٧ – الامامة الكبيرة

٨ – الامامة الصغيرة

٩ – شرح أدب الجدل

١٠– الاصول الكبير في الفقه

١١– الاصول الصغير

١٢– مسائل الاصول

١٣– أمالي إجماع أهل المدينة

١٤– فضل الجهاد

١٥ – المسائل والمجالسات المنثورة

١٦– كتاب على المتناسخين[١] !

١٧– كتاب الحدود على أبـي طاهر محمد بن عبد الله بن القاسم

١٨– كتاب على المعتزلة فيما اشتبه عليهم من تأويل القرآن

١٩– كتاب المقدمات في أصول الديانات

---

١ لعل صوابه : التناسخيين ، أي القائلين بمبدأ تناسخ الارواح .

٢٠ – في أن المعدوم ليس بشيء .
٢١ – نصرة العباس وإمامة بنيه
٢٢ – في المعجزات
٢٣ – المسائل القسطنيطنية
٢٤ – الهداية[1] ، وهو كتاب كبير
٢٥ – جواب أهل فلسطين
٢٦ – البغداديات
٢٧ – النيسابوريات
٢٨ – الجرجانيات
٢٩ – مسائل سأل عنها ابن عبد المؤمن
٣٠ – الاصبهانيات
٣١ – التقريب والإرشاد في أصول الفقه ، كتاب كبير
٣٢ – المقنع في أصول الفقه
٣٣ – الانتصار في القرآن
٣٤ – دقائق الكلام
٣٥ – الكرامات
٣٦ – نقض الفنون للجاحظ
٣٧ – تصرف العباد ، والفرق بين الخلق والاكتساب
٣٨ – الاحكام والعلل[2]
٣٩ – كتاب الدماء التي جرت بين الصحابة ، رضي الله عنهم .

---

١ نقل عنه الجويني في « الشامل » ص ٣٥٠ ، الاسكندرية ١٩٦٩ ، وأشار اليه في ص ٥٧٠ .

٢ نقل عنه الجويني في « الشامل » ص ٤٧٨ ، ص ٧١٦ . الاسكندرية سنة ١٩٦٩ .

ثم قال عياض : ومما لم أجده بخط الشيخ (الصدفي) مما وقفت عليه:

٤٠ – كتاب البيـــان عن فرائض الدين وشرائع الإسلام ، ووصف ما يلزم مما جرت عليه الأقلام من معرفة الأحكام .

٤١ – مختصر التقريب والإرشاد الأصغر .

٤٢ – وله الأوسط ، ولم أره .

٤٣ – وكتاب مناقب الأئمة .

٤٤ – وكتاب التبصرة .

٤٥ – وكتاب رسالة الحرة .

٤٦ – وكتاب رسالة الأمير .

٤٧ – وكتاب كشف الاسرار في الرد على الباطنية .

٤٨ – وكتاب إعجاز القرآن .

٤٩ – وكتاب « إمامة بني العباس[1] » .

وأضاف ناشرا « التمهيد » الكتب التالية مما وقفا عليها :

٥٠ – كتاب الإنصاف في أسباب الخلاف ، وهو محفوظ بدار الكتب المصريـــة (خط برقم ٧٢٣ علم الكلام) وموصوف في فهرست الدار ج ١ ص ١٦٥ .

٥١ – كتاب الإيجـــاز ، ذكره الحسن بـــن عبد المحسن المشهور بأبي عُذبـــة في « الروضة البهية فيما بين الاشاعرة والماتريدية » (طبع حيدر آباد الدكن سنة ١٣٢٢ هـ ص ١٨ ، ٣٥ ، ٥٨) .

٥٢ – كتـــاب نقض النقض – ذكره الاسفراييني في « التبصير »

---

١ « التمهيد » ص ٢٥٩ . القاهرة سنة ١٩٤٧ م .

(ص ١١٩) وامام الحرمين في « الشامل[1] » .

وقد وصلنا من هذه الكتب :

١ ــ إعجاز القرآن .

مخطوط في المتحف البريطــاني برقم ٧٧٤٩ شرقي ؛ الاسكوريــال ، الفهرست الثــاني ، برقم ١٣٥٩ ، ١٤٣٥ ؛ دامــاد زاده برقم ٣٢ ؛ فاس ، القرويين ٢٠١ ؛ دار الكتب المصرية الفهرست الطبعة الاولى ج ١ ٥٤ ، برقم ١٥ ، الطبعة الثانية ج ١ ص ٣٢ ؛ برلين Oct. 1436 ، كوبريلي ٤٠ .

طبع في القــاهرة سنة ١٣١٥ ، ١٣١٧ ، ١٣١٨ﻫ (على هــامش « الاتقان » للسيوطي) ، ١٣٤٩ ، ١٩٣٥ م (على هامش « الاتقان » للسيوطي) ، بدون تاريخ في مطبعة دار المعارف بالقاهرة (ضمن مجموعة « ذخائر العرب » برقم ١٢) .

٢ ــ التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة .

مخطوط في باريس برقم ٦٠٩٠ ؛ عــاطف باستانبول برقم ١٢٢٣ ؛ أياصوفيا باستانبول برقم ٢٢٠١ (راجع رتر في Isl. XVIII 41 .)

وقد نشره لاول مرة عن مخطوطة باريس وحدها الدكتور عبد الهادي أبو ريدة والاستاذ المرحوم محمود الخضيري ، القــاهرة سنة ١٩٤٧ مع مقدمته في ٣١ ص ونشرا معه ترجمة القــاضي أبـي بكر الباقلاني الواردة في كتاب « ترتيب المدارك وتقريب المسالك ، لمعرفة أعلام مذهب الامام مالك » للقاضي عيــاض بن موسى اليحصُبي السِّبْتي المتوفى بمراكش سنة ٥٤٤ ﻫ ، وذلك عن المخطوط رقم ٢٢٩٣ تاريخ بدار الكتب المصرية .

---

[1] ورد في « الشامل » باسم : « النقص الكبير » (« الشامل » ص ٥٧٠ س ١٧ ، ص ٦٨٠ س ٣٠١الاسكندرية ١٩٦٩) .

وقد لاحظ الناشران أن ثم مـا يدعو إلى الشك في تمـام النص الذي نشراه ، وذلك لان في مخطوط باريس فهرساً واقعاً في ظهر الورقة الاولى من المخطوط بينه وبين نص التمهيد اختلافٌ كبير ، إذ يحتوي هـذا الفهرس على خمسة وعشرين عنواناً لفصول غير موجودة في نص مخطوط باريس ، كما أنـه لا يشير إلى أبواب كثيرة وردت في « التمهيد » . ومع ذلك اكتفيـا بمخطوط باريس ، لعدم تمكنهما – فيما قـالا – من الحصول على المخطوطين التركيين الآخرين .

ولهذا جاء الاب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي ، فأعاد تحقيق النص وفقاً للمخطوطات الثلاثة ، وقد تبين له أن الابواب المذكورة في فهرس مخطـوط باريس موجودة في مخطوطي استانبول . وتبين فـوق ذلك أن النقص في مخطوط باريس ليس من المخطوط الاصلي ، بل وقع بعد كتابة المخطوط الاصلي ، والدليل عـلى ذلك وجود ترقيم في شمال أعلى بعض الاوراق ، وهذا الترقيم مطابق للأرقام المكتوبة فوق عناوين الابواب في الفهرس . وهذه الارقام كانت موجودة لما كان المخطوط بحالته الاصلية الكاملة . وعلى هذا فان النقص في مخطوط باريس نقص عارض ، أصاب المخطوط الاصلي الذي كـان كاملاً . والنقص في مخطوط باريس يشمل من ص ٢١٢ – ٣٧٩ في نشرة مكارثي .

لكن مكارثي مع الاسف لم يصدر نشرة كاملـة للكتاب ، إذ أسقط نشر الابواب المتعلقة بالإمامـة ، واعتذر عن ذلك بسببين : الاول أن هذه الابواب مدخل لكتاب « مناقب الائمة » ، ومنه نسخة خطية بدار الكتب الظاهرية في دمشق تتضمن المجلد الثاني من كتاب «مناقب الائمة» . وهو يرى أن الافضل أن يطبع في كتاب واحد : باب الامامة من كتاب « التمهيد » والمجلد الثاني من كتاب « مناقب الأئمة » ؛ وجزؤه الاول مفقود ؛ والثاني أنـه لا يرى نفسه « مستعداً لتولي هـذا العمل الشاق » (ص ٢٢ من المقدمة) . لكن هذين العذرين غير مقبولين ، إذ لا يجوز

بتر كتاب ، من أجل ضمه إلى بقية كتاب آخر ؛ ثم إن من يتصدى لتحقيق كتاب « التمهيد » حتى باب الامامة ، لا بد قادر على تحقيق هذا الباب ، الذي هو في العادة أسهل أبواب كتب علم الكلام .

وعلى هذا فلا بد من قيام ناشر جديد لتحقيق كتاب « التمهيد » بكامله ، اعتماداً على المخطوطات الثلاثة المذكورة ، وما عسى أن يكتشف من مخطوطات أخرى .

وكانت نشرة مكارثي بعنوان : « كتاب التمهيد تأليف الامام القاضي أبي بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني . عني بتصحيحه ونشره الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي » ، المكتبة الشرقية ، بيروت سنة ١٩٥٧ ، ضمن « منشورات جامعة الحكمة في بغداد : سلسلة علم الكلام » .

* * *

٣ ــ « هداية المسترشدين ، والمقنع في أصول الدين » .

بقي منه قسم في مكتبة الأزهر ، بخط محمد بن عبد الله العدوي بمدينة صور في سنة ٤٥٩ هـ ، ويشتمل على ٢٤٨ ورقة ؛ تتضمن أحد عشر جزءاً من تجزئة المؤلف ، وتبتدىء بأول الجزء السادس ، وتنتهي بانتهاء الجزء السابع عشر . وكلها تقتصر على القول في النبوات . لكن المخطوطة سيئة الحال ، أصاب التلف كثيراً من أوراقها ، خصوصاً من ورقة ٨٦ إلى ١٠٥ .

* * *

٤ ــ « مناقب الأئمة ونقض المطاعن على سلف الأمة » .

يوجد منه الجزء الثاني في المكتبة الظاهرية بدمشق ، عام رقم ٨٥ (٦٦).

* * *

٥ — «البيان عن الفرق بين معجزات النبيين وكرامات الصالحين» .

وفي نسخة توبنجن بعنوان : «كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنرنجيات» .

منه نسخة في مكتبة توبنجن بألمانيا ، تحت رقم ٩٢ .

* * *

٦ — «الإنصاف في أسباب الخلاف» .

منه نسخة في دار الكتب المصرية بالقاهرة (فهرس الدار ، الطبعة الثانية ١ : ١٦٠) برقم ٣٢٧ علم الكلام وقد نشره محمد زاهد الكوثري في القاهرة سنة ١٣٦٩ عن هذه المخطوطة .

مذهب الباقلاني

وأمام هذا النقص الشديد فيما بقي لنا من مؤلفات الباقلاني ، لا يسعنا إلا تقديم مخطط عام لمذهبه استناداً خصوصاً إلى كتاب « التمهيد » . ويلاحظ مع ذلك أن هذا الكتاب يبدو أنه كتب من أجل « الأمير » ابن عضد الدولة ؛ أثناء مقام الباقلاني في بلاط عضد الدولة في شيراز . يقول عياض (« التمهيد » ص ٢٥٠ ، القاهرة سنة ١٩٤٧) : « ودفع اليه الملكُ (= عضد الدولة فنّاخسرو بن بويه الديلمي) ابنه يعلمه مذهب أهل السُّنّة ، وألّف له « التمهيد » » . والباقلاني يقول في مقدمته (ص ٣ ، نشرة مكارثي) : أما بعد ! فقد عرفت إيثار سيدنا الأمير — أطال الله في دوام العز بقاءه ، وأدام بالتمسُّك بالتقوى ولزوم الطريقة المثلى نعماءه ... لعمل كتاب جامع مختصر ، مشتمل على ما يُحتاج اليه في الكشف عن معنى العلم وأقسامه وطرقه ومراتبه، وضروب المعلومات ، وحقائق الموجودات ؛ وذكر الأدلّة على حدوث العالم وإثبات محدثه ، وأنه مخالفٌ لخلقه ؛ وعلى ما يجب كونه عليه من وحدانيته ، وكونه حياً عالماً قادراً في أزله ، وما جرى مجرى ذلك من صفات ذاته ؛ وأنه عادل حكيم فيما أنشأه من مخترعاته ، من غير حاجة منه اليها ولا محركٍ وداعٍ وخاطر وعِلَلٍ دعَتْه إلى إيجادها — تعالى

عن ذلك ! وجواز إرساله رسلاً إلى خلقه وسفراءَ بينه وبين عباده ؛ وأنه قد فعل ذلك وقطع العذر في إيجاب تصديقهم بما أبانهم به من الآيات ودل به على صدقهم من المعجزات ؛ وجملٍ من الكلام على سائر الملل المخالفين لملــة الإسلام ، من اليهود والنصارى والمجوس وأهل التثنيــة وأصحاب الطبائع والمنجمين . — ونُعْقِب ذلك بذكر أبواب الخلاف بين أهل الحق ، وأهل التجسيم والتشبيه ، وأهل القدر والاعتزال ، والروافض ، والخوارج ، وذكر جُمل من مناقب الصحابة وفضائل الأئمة الأربعة ، وإثبات إمامتهم ، ووجه التأويل فيما شجر بينهم ، ووجوب موالاتهم[1] » .

وهذا البرنامج قد حققه الباقلاني في كتاب « التمهيد » ، وعلى أساسه كسر أبواب الكتاب :

١ — فالباب الأول في العلم وأقسامه وطرقه .

٢ — والثاني في المعلومات والموجودات .

٣ — والثالث في وجود الله وصفاته .

ثم أخذ في الرد على سائر الملل والمخالفين لملة الاسلام ، فكان ،

٤ — الباب الرابع في الكلام على القائلين بفعل الطبائع .

٥ — والخامس في الكلام على المنجمين .

٦ — والسادس في الكلام على أهل التثنية .

٧ — والسابع في الكلام على المجوس .

٨ — والثامن في الكلام على النصارى .

٩ — والتاسع في الكلام على البراهمة .

وخص الباب العاشر بالكلام في اثبــات نبوة محمد صلى الله عليه ، والرد على من أنكرها .

---

[1] « التمهيد » نشرة مكارثي ص ٣ — ص ٤ .

وأفضى به ذلك إلى الكلام في الباب الحادي عشر في اعجاز القرآن .

ثم عاد إلى الرد على سائر الملل فتكلم على اليهود في الأخبار ، ورد على منكري نسخ شريعة موسى .

وتكلم على فرقة العيسوية منهم ويتناول ذلك في الأبواب ١٢ ،١٣ ،١٤ ،١٥ .

ويأخذ في الرد على الفرق الاسلامية المخالفة للأشاعرة : فتكلم على المجسّمة (الباب ١٦) والصفات ، والأحوال عند أبي هاشم (١٧) ، ومعنى الصفة وهل هي الوصف أم معنى سواه (١٨) والاسم ومما اشتقاقه وهل هو المسمى أو غيره (١٩) ، ونفى خلق القرآن (٢٠) وهذا يدعوه إلى الحديث عن مذهب المعتزلة (٢١) ؛ ويتناول بعد ذلك أبواباً شتى في الصفات (٢٢) ، ويتكلم في جواز رؤية الله تعالى بالأبصار (٢٣) ، وفي كون الله مريداً لجميع المخلوقات (٢٤) ، وفي الاستطاعة (٢٥) وفي إبطال التولد (٢٦) ، وفي خلق الأفعال (٢٧) .

وعقد فصلاً (٢٨) لبيان وجوب تسمية المعتزلة باسم القدرية ؛ وتلاه بباب (٢٩) في القول في أن الله قضى المعاصي وقدرها قبيحة على ما خلقها . وتلا ذلك بأبواب في الأرزاق (٣٠) ، والأسعار (٣١) ، والآجال (٣٢) ، والهدى والإضلال (٣٣) ، واللطف (٣٤) ، والتعديل والتجوير (٣٥) ، ومعنى الدين (٣٦) ، ومعنى الايمان والاسلام والأسماء والأحكام (٣٧) ، والوعد والوعيد (٣٨) ، والخصوص والعموم (٣٩)، والشفاعة (٤٠) .

ويختم الكتاب بالكلام في الامامة وذكر جُمَل من أحكام الأخبار : معنى الخبر ، أقسام الأخبار ، التواتر واستحالة الكذب على أهله ، إبطال النص وتصحيح الاختيار للإمام ، حكم الاختيار للإمام ؛ العدد الذي تنعقد به الامامة ؛ صفة الإمام الذي يلزم العقد له ؛ ما أقيم الإمام لأجله ؛ ما يوجب خلع الإمام وسقوط فرض طاعته . ثم يأخذ في الكلام على

إمامة أبي بكر ، ثم عمر وصحة عهد أبي بكر له ، وامامة عثمان وصحة فعل عمر في الشورى ، والكلام في مقتل عثمان والدليل على أنـه قُتِل مظلومـاً ، وامامة علي والرد على الواقف فيهـا والقادح في صحتهـا . ويستغرق هذا القسم المتعلق بالامامة حوالي ربع الكتاب . وربمـا كانت شدة اهتمام الباقلاني في هذا الكتاب بمسألة الامامـة وتخصيص هذا القدر الكبير لها إنما ترجع إلى كون الكتاب مهدى إلى « أمير » ، يهتم خصوصاً بالجانب السياسي من العقائد .

كذلك يلفت النظر في كتاب الباقلاني هذا اهتمامـه الكبير بالرد على النصارى ، ولا بد أنه كان ثم حركة مناظرة قوية بين الاسلام والنصرانية، خصوصاً في بغداد حيث وجد أفذاذ من علماء النصرانيـة المشاركين في اللاهوت والفلسفة معـاً ، وعلى رأسهم : عيسى بن زرعة ، ويحيى بن عديّ ، وأبو الفرج بن الطيب . وقد درس ا. أبل A. Abel مـا كتبه الباقلاني في الرد على النصارى[1] ، كما درس ر. برونشفج ما كتبه الباقلاني عن اليهود في كتاب « التمهيد[2] » .

وتقسيم الكتاب سيصبح التقسيم التقليدي لمتون علم الكلام ، إذ يتناول : العلم — تقسيم الموجود — وجود الله وصفاتـه — الرد على المخالفين من غير أهل الملة (النصارى ، المجوس ، اليهود ، البراهمة) — إثبـات نبوّة محمد — الرد على المخالفين من أهل الملة (المجسّمة ، المعتزلة) — الأرزاق — الأسعار — الآجال — الهدى والاضلال — اللطف — الايمان

---

١ مقال في سفر الدراسات المهدى الى ذكرى ليفي بروفنصال • A. Abel : « Le Chapitre sur le christianisme dans le *Tamhid* d'Al-Baqillani », in *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, 1962, I, pp. I - 11.

٢ مقال في السفر المهدى الى مياس فيكروسا R. Brunschvig : « Un théologien musulman contre le judaïsme », in *Homenaje a Millas - Vallicrosa*, Barcelona 1954, I, pp. 225 - 244

والاسلام والأسماء والأحكام — الشفاعة — الامامة .

ومن هنا كان كتاب « التمهيد » أول متن مُفصّل شامل لموضوعات علم الكلام ، وسيصبح النموذج الذي سيحتذى لدى الأشاعرة : عبد القاهر البغدادي في « أصول الدين » ، الشهرستاني في « نهاية الاقدام في علم الكلام » ، امام الحرمين في « الارشاد » و « الشامل » ، النسفي في « العقائد النسفية » ، الدوّاني في شرح « العقائد العضدية » ، الخ .

وسنعرض فيما يلي زبدة آراء الباقلاني في هذه الموضوعات حتّى يتيسر إعطاء عرض شامل لموضوعات علم الكلام . ومن الواضح أن الآراء المعروضة هي خلاصة لآراء الأشعري وما أضافه تلاميذه ، ثم آراء الباقلاني نفسه . ولما كانت كتب الأشعري الرئيسية في علم الكلام وكتب تلاميذه المباشرين مفقودة . فلن نستطيع أن نميز ما هو للباقلاني بخاصة مما هو للأشعري وهؤلاء التلاميذ المباشرين .

العلم

العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به . وهو تعريف جامع مانع . ولم يقل : معرفة « الشيء » ، لأن العلم يشمل الشيء وما ليس بشيء ، إذ المعدوم معلوم ، وهو ليس بشيء . لهذا قال : معرفة « المعلوم » حتّى يشمل المعرفة بالموجود والمعدوم معاً .

والعلم نوعان : علم قديم ، وهو علم الله تعالى ؛ وعلم مُحْدَث ، وهو كل ما يعلم به المخلوقون من الملائكة والجن والانس وغيرهم من الحيوان .

وعلم المخلوقين ينقسم قسمين : علم ضرورة ، وعلم نظر واستدلال .

فالضروري هـو العلم الذي « يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه معه الخروجُ عنه ولا الانفكاك منه ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتياب فيه » (« التمهيد » ص ٧ مكارثي) . أما علم النظر والاستدلال فهو « علم يقع بعقب استدلال وتفكر في حال المنظور فيه أو تذكر نظر فيه . فكل ما احتاج من العلوم إلى تقدم الفكر فيه والروّية وتأمُّل حال المعلوم ، فهو الموصوف بقولنا : علم نظري . » (ص ٩) .

والعلم الضروري يقع من ستة طرق هي : الحواس الخمس ، والضرب السادس هو « ضرورةٌ تُخْتَرَع في النفس ابتداءً ، من غير أن تكون موجودة ببعض هذه الحواس – كعلم الانسان بوجود نفسه وما يجده فيها من الصحة والسقم ، واللذة والألم ، والغم والفرح ، والقدرة والعجز ، والارادة والكراهة ، والادراك والغيّ ، وغير ذلك مما يحدث في نفسه مما يدركه الحيُّ إذا وجد به . » (ص ١٠) ، وهو أيضاً العلم بالقوانين ضروريه لفكر من مثل أن الخبرين المتضاد مخبرهما لا يجوز أن يكونا جميعاً صدقاً أو كذباً ، والعلم بعدم امكان اجتماع النقيضين ، والعلم بخجل الخجِل ووجل الوجل عند مشاهدة أمارات ذلك .

أما الاستدلال فيقع على وجوه يكثر تعدادها . « منها أن ينقسم الشيء في العقل على قسمين أو أقسام يستحيل أن تجتمع كلها في الصحة والفساد . فيبطل الدليل أحد القسمين ، فيقضي العقل على صحة ضده . وكذلك إن أفسد الدليلُ سائر الأقسام ، صحح العقلُ الباقي منها لا محالة . نظير ذلك علمنا باستحالة خروج الشيء عن القِدَم والحِدَث . فمتى قام الدليل على حِدَثه ، بطل قِدَمُه ، ولو قام على قدمه لأفسد حِدَثه .

« ومنها : أن يجب الحكمُ والوصفُ للشيء في الشاهد لعلة ما ، فيجب القضاء على كل من وصِف بتلك الصفة في الغائب فحكمه في أنه مستحق لها لتلك العلة حكم مستحقها في الشاهد ، لأنه يستحيل قيام

دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم ما يوجبها. وذلك كعلمنا بأن الجسم إنما كان جسماً لتأليفه، وأن العالِم إنما كان عالماً لوجود علمه. فوجب القضاء بإثبات علم كلّ من وصِف بأنه عالم، وتأليف كل من وصِف بأنه جسم أو مجتمع، لأن الحكم العقلي المستحق لعلة لا يجوز أن يستحق مع عدمها ولا لوجود شيء يخالفها، لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علةً للحكم.

« ومن ذلك أن يستدل بصحة الشيء على صحة مثله وما هو في معناه، وباستحالته على استحالة مثله وما كان بمعناه — كاستدلالنا على اثبات قدرة القديم سبحانه على خلق جوهر ولون مثل الذي خلقه، وإحياء ميت مثل الذي أحياه، وخلق الحياة فيه مرة اخرى بعد أن أماته، وعلى أنه محال منه خلق شيء من جنس السواد والحركات لا في مكان في الماضي، كما استحال ذلك في جنسها الموجود في وقتنا هذا » (ص ١١ — ١٢).

والنوع الأول من الاستدلال المذكور هنا هو الاستدلال بالتقابل استدلالاً مباشراً، والنوعان الثاني والثالث يدخلان في الاستدلال بالنظير Raisonnement par analogie : وذلك يكون إما بنقل الحكم من الشاهد الى الغائب، أو بنقل الحكم من النظير إلى نظيره. ونراه يدرج فيه بعد ذلك القياس الفقهي بالمعنى المحدود، أي الاستناد إلى أدلة التوقيف والسمع (= الكتاب والسنة) للاستدلال منها — قياساً عليها — على غير ما ورد بنصه من أمور وأشياء.

والغريب أننا لا نراه يستعمل اصطلاحات أهل المنطق، بل نجد كلامه ها هنا شبيهاً بما يرد في كتب أصول الفقه، ولا نعثر أبداً على أيّ تأثر بمنطق أرسطو : سواء في نصه، وفي عروض الفارابي وغيره من المشتغلين بالفلسفة، مما يدل دلالة قاطعة على قلة بضاعته، إن لم يكن جهله التام، بالفلسفة الأرسطية بخاصة، والفلسفة اليونانية بعامة. ولو

استعرضنا ثبت مؤلفاته لازددنا يقيناً بصحة هذه الملاحظـة ، إذ لا نعثر بين عنواناتها على عنوان واحد يدل على خوضه في علوم الفلسفة أخذاً أو رداً .

أقسام المعلومات

« جميع المعلومات على ضربين : معدوم ، وموجود . فالموجود هو الشيء الثابت الكائن ... والمعدوم مُنْتَفٍ ليس بشيء » (ص ١٥) .

ويقسم المعدوم أقساماً :

١ — « فمنه معدوم لم يوجد قط ، ولا يصح أن يوجد ، وهو المحال الممتنع الذي ليس بشيء ، وهو القول المتناقض : نحو اجتماع الضدّين ، وكون الجسم في مكانين ، وما جرى مجرى ذلك . فهذا ممـا لم يوجد قط ، ولا يصحّ أن يوجد أبداً .

٢ — ومنـه معدوم لم يوجد قط ولا يوجد أبداً ، وهو ممـا يصحّ ويمكن أن يوجد ، نحو ما علم الله انه لا يكون من مقدوراته وأخبر أنه لا يكون — من نحو رده أهل المعـاد إلى الدنيا ، وخلق مثل العـالم ، وأمثال ذلك مما علم وأخبر أنه لا يفعله ، وإن كان مما يصحّ فعله تعالى له .

٣ — ومنه معلوم معدوم في وقتنا هذا وسيوجد فيما بعد — نحو الحشر والنشر ، والجزاء والثواب والعقاب ، وقيام الساعة ، وأمثال ذلك ممـا أخبر الله تعالى أنه سيفعله وعلم أنه سيوجد .

٤ — ومعلوم آخر ، هو معدوم في وقتنـا هذا ، وقد كان موجوداً قبل ذلك — نحو مـا كان وتقضّى من أحوالنا وتصرّفنا ، من كلامنـا

وقيامنا وقعودنا ، الذي كان في أمس يومنا وتقضَّى ومضى .

٥ – ومعلوم آخر معدوم ، يمكن عندنا أن يكون ، ويمكن أن لا يكون ، ولا يدرى أيكون أم لا يكون ، نحو ما يقدر الله تعالى عليه مما لا نعلم نحن : أيفعله ، أم لا يفعله – نحو تحرك الساكن من الأجسام ، وتسكين المتحرك منها ، وأمثال ذلك » (ص ١٥ – ١٦) .

فالمعدوم على هذا ينقسم إلى خمسة أنواع :

١ – المتناقض ؛

٢ – غير الموجود حالياً وسيوجد فيما بعد ؛

٣ – غير الموجود فيما مضى وفي المستقبل ، لكن يصح أن يوجد ؛

٤ – الماضي أي ما كان ولم يَعُدْ بَعْدُ ؛

٥ – الممكن Contingent .

أما **الموجودات** فعلى ضربين : قديم لم يزل ، ومحدث لوجوده أول . والقديم هو المتقدم في الوجود على غيره ، ويشمل ما لم يزل ، وما هو مستفتح في الوجود . إذ القديم إما أن يقال بالنسبة إلى لاحق ، أو إلى غير غاية . والأول موقت ، والثاني غير موقت . – والمُحْدَث هو الموجود عن عدم .

والمحدثات ثلاثة اقسام : جسم ، وجوهر ، وعَرَض . فالجسم هو المؤلف ؛ والجوهر هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً ، والعرض هو ما لا يصح بقاؤه ، وهو يعرض في الجوهر والجسم . والدليل على إثبات الأعراض تحرُّك الجسم بعد سكونه ، وسكونه بعد حركته . وذلك يكون إما لنفسه أو لعلة . فإن كان متحركاً لنفسه ، لم يجز أن يسكن . أما إذا تحرك بعد سكون فلا بد أن يكون ذلك لعلة هي التي حركته . والأعراض هي مثل : الألوان ، والطعوم،

والأرابيح ، والتأليف (التركيب) ، والحياة ، والموت ، والعلم والجهل ، والقدرة والعجز ، وغير ذلك من ضروبها .

إثبات وجود الله

وهذه المقدمات تهدف إلى إثبات وجود الله ، وذلك ببيان أن الموجودات من أجسام وجواهر وأعراض هي مُحْدَثة ، فتحتاج إلى مُحْدِث ، هو الله .

وللتمهيد للدليل على وجود الله يقرر أولاً أن جميع العالم : العلوي والسفلي – لا يخرج عن هذين الجنسين ، أي الجواهر والأعراض . وهو مُحْدَثٌ بأسره ، وذلك لأن « « الأعراض حوادث ، والدليل على حدوثها هو بطلان الحركة عند مجيء السكون ، لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكانا موجودين في الجسم معاً ، ولوجب لذلك أن يكون متحركاً ساكناً معاً – وذلك مما يعلم فساده ضرورةً . » (ص ٢٢) .

كذلك الأجسام حادثة ، والدليل على حدوثها «أنها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها ، وما لم يسبق المحدث فهو مُحْدَث مثله ، إذ لا يخلو إما أن يكون موجوداً معه ، أو بعده ، وكلا الأمرين يوجب حدوثه . « والدليل على أن الجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث أنّا نعلم باضطرار أنه متى كان موجوداً فلا يخلو من أن يكون مُماسَّ الأبعاض مجتمعاً ، أو متبايناً مفترقاً،لأنه ليس بين أن تكون أجزاؤه مماسةً أو متباينةً – منزلةٌ ثالثة . فوجب ألا يصح أن يسبق الحوادث . وما لم يسبق الحوادث فواجبٌ كونه محدثاً ، إذ كان لا بد أن يكون إنما وجِد مع وجودها أو بعدها . وأيّ الأمرين ثبت ، وجب به القضاءُ على حدوث الأجسام .» (ص ٢٢ – ٢٣) أي الحكم بحدوث الأجسام .

ويمكن تلخيص هذه المقدمة هكذا :

العالم كله محدث لأنه مؤلف من جواهر وأعراض ، والأعراض حوادث، لبطلان الحركة عند مجيء السكون ،

والأجسام حادثة لأنها لا تسبق الحوادث ولم توجد قبلها ، وما لا يسبق المحدث هو محدث مثله ؛

والجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث لأنه متى وجد فهو بحالٍ ما

وما لم يسبق الحوادث فمن الضروري أنه مُحْدَث ، إذ يوجد مع وجودها أو بعدها .

إذن العالم بأسره مُحْدَث .

إثبات الصانع

وكل ما هو مُحدَث فله مُحدِث بالضرورة ، فالكتابة لا بد لها من كاتب ، والصورة لا بد لها من مُصوِّر ، والبناء لا بد له من بانٍ ، وهكذا . « فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقةً بصانعٍ صنعها ، إذ كانت ألطفَ وأعجب صنعاً من سائر ما يتعذر وجوده لاً من صانع من الحركات والتصويرات » (ص ٢٣) .

ودليل آخر هو « علمنا بتقدم بعض الحوادث على بعض وتأخر بعضها عن بعض ، مع العلم بتجانسها . ولا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدماً لنفسه وجنسه ، لأنه لو تقدّم لنفسه لوجب تقـدُّم كل مـا هو من جنسه . وكذلك لو تأخر المتأخر منها لنفسه وجنسه ، لم يكن المتقدم منها

بالتقدم أولى منه بالتأخر . وفي العلم بأن المتقدم من المتماثلات لم يكن بالتقدم أولى منه بالتأخر – دليلٌ على أن له مُقدِّماً قدمه وجعله في الوجود مقصوراً على مشيئته » (ص ٢٣) .

فالدليل الأول يقوم على فكرة الصُّنع ، والثاني على فكرة وجود نظام وترتيب في الموجودات ، ولا يمكن أن يقع ترتيبٌ ونظام بين أمور متجانسة إلا بمُرتبٍ ومنَظِّم . وإثبات وجود الله على أساس فكرة وجود نظام في العالم هو البرهان الرابع عند القديس توما الأكويني[1] الذي عاش بعد الباقلاني بأكثر من قرنين .

ودليل ثالث هو أن لكل شيء شكلاً معيناً مخصوصاً ؛ بحيث لا يمكن أن يجتمع في الشيء الواحد أشكال متضادة . ولا يمكن أن يكون هذا كذلك إلا بمؤلّف ألف شكل الشيء وقصد كونه كذلك .

ودليل رابع أن الحيّ كان في البدء مواتاً ، فكيف يصير حيّاً بغير حيّ قادر !

صانع المحدثات لا يشبهها

« ولا يجوز أن يكون صانع المحدثات مشبهاً لها ؛ لأنه لو أشبهها لكان لا يخلو أن يشبهها في الجنس ، أو في الصورة . ولو أشبهها في الجنس لكان مُحْدَثاً كهي ، ولكانت قديمة كما أنه قديم ، لأن المشتبهين هما ما سدّ أحدهما مسدّ صاحبه وناب منابه . ودليل ذلك أن السوادين المشتبهين يسدان

---

[1] راجع كتابنا : « فلسفة العصور الوسطى » ص ١٥١ – ص ١٥٢ ، القاهرة، ١٩٦٠ .

في المنظر مسداً واحداً ، وكذلك البياضان والتأليفان . ولو أشبهها في الصورة والتأليف ، لم يكن شيئاً واحداً ، ولوجب أن يكون له مصوّر جامع — لأن الصورة لا تقع إلا من مُصوِّر ، لما قدمناه من قبل — ولوجب أن يكون من جنس الجواهر المتماسّة ، وأن يكون مُحدثاً كهي ، وذلك محال .

« ولا يجوز أن يكون فاعل المحدثات مُحْدَثاً ، بل يجب أن يكون قديماً . والدليل على ذلك أنه لو كان مُحْدَثاً لاحتاج إلى مُحدِث ، لأن غيره من الحوادث إنما احتاج إلى مُحْدِث من حيث كان مُحْدَثاً . وكذلك القول في مُحدِثه — إن كان محدَثاً — في وجوب حاجته إلى مُحْدِث آخر . وذلك محال ، لأنه كان يستحيل وجود شيء من الحوادث ، إذ كان وجوده مشروطاً بوجود ما لا غاية له من الحوادث شيئاً قبل شيء . وهذا هو الدليل على إبطال قول مَنْ زعم من أهل الدهر أن الحوادث لا أول لوجودها » (ص ٢٤ — ٢٥) .

والكلام هنا هو في ابطال التسلسل إلى غير نهاية في المحدثات ، لأن ذلك يؤدي إلى استحالة وجود شيء من الحوادث ، على أساس أن اللامتناهي لا يمكن قطعه وعبوره . والبرهان هنا مستمد من آراء الفلاسفة المسلمين .

صانع العالم واحد

والبرهان الذي يسوقه الباقلاني هنا هو بعينه ما قاله الأشعري ، ويرجع في الأصل الى الآية القرآنية : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » (الأنبياء ٢٢) ، والآية : « ... وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض » (المؤمنون ٩١) . وهو

دليل التمانع المشهور . وخلاصته بلغة الباقلاني : « أن الاثنين يصحّ أن يختلفا ويريد أحدهما ضدّ مراد الآخر . فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسمٍ وأراد الآخر إماتته ، لوجب أن يلحقهما العجز أو واحداً منهما ؛ لأنه مُحالٌ أن يتم ما يريدان جميعاً لتضاد مراديهما . فوجب أن لا يتمّا ، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر ، فيلحق من لم يتم مرادُه — العجزُ ، أو لا يتم مرادهما فيلحقهما العجز . والعجز من سمات الحدث ، والقديم لا يجوز أن يكون عاجزاً » (ص ٢٥) .

صفات الله

١ — حي

لأنه فاعل عالم قادر ، والفاعل العالم القادر لا يكون إلا حياً .

٢ — عالم

والدليل على ذلك وجود الأفعال المحكمات منه ، لأن الأفعال المحكمات لا تقع منّا على ترتيب ونظام إلا من عالم ، وأفعال الله أدق وأحكم ؛ لذا فهي أولى بأن تدل على أنه عالِم .

٣ — مريد

والدليل على ذلك وجود الأفعال منه وتقدم بعضها على بعض في الوجود، وتأخر بعضها عن بعضها في الوجود .

٤ – سميع ، بصير ، متكلم

لأنه حي ، « والحي يصح أن يكون سميعاً بصيراً متكلماً . ومتى عري من هذه الأوصاف – مع صحّة وصفه بها – فلا بد من أن يكون موصوفاً بأضدادها من الخرس والسكوت والعمى والصمم . وكل هـذه الأمور آفات قد اتفق على أنها تدل على حدث الموصوف بها . فلم يجز وصفُ القديم بشيء منها . فوجب أن يكون سميعاً بصيراً متكلماً » (ص ٢٦ – ٢٧) .

٥ – غضبان ، راض

يرى الباقلاني أنه يجوز وصف الله بذلك ، و « غضبه على من غضب عليه ورضاه عمّن رضي عنه هما إرادته لإثابة المرضيّ عنه ، وعقوبة المغضوب عليه ، لا غير ذلك » (ص ٢٧)

الصانع لم يزل حياً عالماً قادراً سميعاً بصيراً
متكلماً مريداً، كما أنه اليوم موصوف بذلك

« لأنه لو كان ، فيما لم يزل ، غير حيّ ولا عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا متكلم ولا مريد ، لكان لم يزل ميتاً عاجزاً أخرس ساكناً – تعالى عـن ذلك علواً كبيراً . ولو كان لم يزل موصوفاً بالموت ، الذي يضادّ الحياة والعلم والقدرة ، لكان إنما يوصف بذلك : لنفسه ، أو لعلة قديمة . ولو كان لنفسه كذلك ، لاستحال أن يحيا ما دامت نفسه كائنة . وكذلك لو كان ... لعلة قديمة ، لاستحال أن يحيا اليوم لاستحالة عدم موته القديم – لأن القـديم لا يجوز عدمه . ولو استحال ذلك ، لاستحال أن يفعل ويوجـد منه ما يدل على انه اليوم حيّ قادر . وفي صحّة ذلك منه ووجودِه – دليل على أنه لم يزل حياً . كذلك لو كان لم

يزل حياً ، وهو غير متكلم ولا سميع ولا بصير ولا مريد ولا عـالم ولا قادر ، لوجب أن يوصف بأضداد هذه الصفات في أزله : من الخرس والسكوت والصمم والعمى والاستكراه والسهو والجهل والعجز — تعالى عن ذلك أجمع ! ولو كان لم يزل موصوفاً بهذه الأوصاف — لنفسه أو لمعنى قديم — لاستحال أن يخرج اليوم عنها لما وصفنا من استحالة عدم القديم، ولوَجب أن يكون في وقتنا هذا غير حيّ ولا عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير . وذلك خلاف إجماع المسلمين » (ص ٢٨ — ٢٩) .

ويعود الباقلاني في « التمهيد » (ص ١٩٧ — ١٩٩) إلى الكلام على صفات الله هذه بما لا يخرج عما قاله في هذه الفصول الأُول من الكتاب (ص ٢٦ — ٢٩) . والفارق بين العرضين هو أن الباقلاني في العرض الأول (ص ٢٦ — ٢٩) يتكلم خصوصاً على الصفات بصيغة اسم الفاعل (حي ، قادر ، عـالم ، مريد ، الخ) ، وفي العرض الثاني يتكلم خصوصاً على الصفات بصيغة المصدر (حياة ، قدرة ، علم ، إرادة ، الخ) ، لأنه يريد أن يدخل من ذلك الى الكلام في وجود هذه الصفات: هل هي عين الذات ، أو منفصلة عن الذات — ولهذا نراه يتبع هـذا العرض الثاني بالكلام على « الأحوال » عند أبي هاشم . فاذن هـذا العرض الثاني مدخل الى الرد على المعتزلة في بيانهم لأحوال وجود صفات الله ، ولم يجد غضاضة في تكرار بعض ما قاله في مستهل الكتاب .

العلاقة بين الصفات والذات

والباقلاني يتناول هذه المسألة تفصيلاً ، ويتعرض في ثنايا ذلك لأبحاث لغوية طريفة .

فهو يعقد بابـاً للكلام « في معنى الصفة ، وهل هي الوصف ، أم معنى سواه » (ص ٢١٣ — ٢٢٤) ؛ يبدؤه بأن يعرّف الصفة بأنها: « الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون لـه ، ويُكسبه الوصف الذي هو النعت الذي يصدر عن الصفة . فإن كانت مما يوجـد تارة ويُعدَم أخرى ، غيرت حكم الموصوف وصيرته عند وجودها على حكمٍ لم يكن عليه عند عدمها ، وذلك : كالسواد والبياض والإرادة والكراهة والعلم والجهل والقدرة والعجز ، وما جرى مجرى ذلك مما يتغير به الموصوف إذا وُجد به ويُكسبه حكماً لم يكن عليه . وإن كانت الصفة لازمةً كان حكمها أن تُكسِب مَنْ وُجِدَتْ به حكماً يخالف حكم من ليست له تلك الصفة ، وذلك نحو حياة الباري سبحانه وعلمه وقدرته وكلامه وإرادته ، وما عدا ذلك من صفاته الثابتة الموجِبةِ له مفارقةَ من ليس على هـذه الصفات ، وإن لم يتغير القديم سبحانه بوجودها به عن حالةٍ كان عليها، إذ كانت لم تزل موجوذة ، ولم يكن قط سبحانه موجوداً وليس بذي حياة ولا علم ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ، ثم وُجدت هذه الصفات بعد أن لم تكن له . ولا يجوز أيضاً أن يوجد وقتاً ما وليس له هذه الصفات ، إذ كـان العدم عليها مستحيلاً . وإنما يتغير بوجود الصفات من لم تكن له من قبل ، ومن جاز أن يفارقه الصفات — والله سبحانه يتعالى عـن ذلك » (ص ٢١٣ — ٢١٤) .

ويعرّف الوصف بأنه « قول الوصف — لله تعالى ولغيره — بأنه عالم حيّ قادر منعم متفضل . وهذا الوصف ، الذي هو كلامٌ مسموع أو عبارة عنه ، غيرُ الصفة القائمة بالله تعالى التي لوجودها به يكون عالماً وقادراً ومريداً . وكذلك قولنا : « زيد حيّ عالم قادر » إنما هو وصف لزيد وخبرٌ عن كونـه على ما اقتضاه وجودُ الصفات به . وهو قولٌ يمكن أن يدخله الصدق والكذب . وعـلم زيد وقدرته هما صفتان له موجودتان بذاته يصدر الوصفُ والاسمُ عنهما ، ولا يمكن دخول الصدق

والكذب فيها » (ص ٢١٤ — ٢١٥) .

فالوصف غير الصفة ، من حيث أن الوصف قول ، أي قضية ، تحتمل الصدق والكذب ، أما الصفة فاسم مفرد ، وبالتالي لا يحتمل الصدق والكذب . لكن « كل وصف صفة، وليس كل صفة وصفاً » (ص ٢١٦ س ٢١ — س ٢٢) .

ووصف الله لنفسه بصفات ذاته هو صفات الذات . أما وصفه لنفسه بصفات أفعاله فهو غير صفاته ، لأن هذه الصفات هي أفعال الله تعالى، وهي محدثات ، ومن صفات أفعاله .

وصفات الذات هي غير صفات الأفعال .

أما المعتزلة فإنهم — حسبما يقول الباقلاني — يرون أن الصفة ليست بمعنى أكثر من الوصف الذي هو قول القائل وإخبار المخبر عمّن أخبر عنه بأنه عالم قادر . وتفخّموا القول بأن الله تعالى كان في أزله بلا صفة ولا اسم من أسمائه وصفاته العليا . قالوا : لأنه لا يجوز أن يكون في القِدم واصفاً لنفسه — لاعتقادهم خلق كلامه — ولا يجوز أن يكون معه في القِدم واصفٌ له مخبر عمّا هو عليه . فوجب أنه لا صفة لله سبحانه قبل ان يخلق خلقه ، وأن الخلق هم الذين يجعلون لله الأسماء والصفات ، لأنهم هم الخالقون لأقوالهم التي هي صفات الله سبحانه وأسماؤه . ولأنهم أيضاً يزعمون أن الاسم هو التسمية ، وهو قول المُسَمّي لله تعالى ، وأن الله سبحانه كان ، قبل خلق كلّ مَنْ كلّمه وأمره ونهاه ، بلا اسم ولا صفة . فلما أوجد العباد خلقوا له الأسماء والصفات » (ص ٢١٧) .

وهذه النظرية — لو صحّت نسبتها الى المعتزلة — طريفة وتحتاج الى مزيد من التفصيل . والمسألة هنا دينية لاهوتية ؛ وليست لغوية . وهي تدل على المدى الذي وصل اليه المعتزلة في تجريدهم لماهية الألوهية . ولولا أن كتب المعتزلة الباقية لا تشير إلى هذه النظرية ، لأمكن التوسّع في بيانها والاسباب التي دعتهم الى اعتناقها .

الاسم والمسمى

وقد ربط الباقلاني بهذه المسألة مسألة أخرى هي مسألة الاسم والمسمى، وهل هما شيء واحد أو هما مختلفان . ومن رأي « أهل الحق » — ويقصد بهم أهل السنة والجماعة ، أو الاشاعرة — أن الاسم هو المُسَمّى نفسه أو صفة متعلقة به ، وأنه غير التسمية . أما المعتزلة — ومن وافقهم — فقالوا إن الاسم غير المسمى وأنه قول المسمِّي وتسميته ما سماه .

ويستند الباقلاني في تأييد مذهب أهل السنة ، أي مذهبه، الى ما يقوله أهل اللغة من أمثال أبي عبيدة وغيره من أن الاسم هو المسمى نفسه ؛ واستشهد ببعض الآيات مثل قوله تعالى : « ما تعبدون من دونه إلا أسماءً سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان » (سورة يوسف: ٤٠) فأخبر تعالى أنهم يعبدون أسماء ، وهم إنما عبدوا الأشخاص ، لا القول الذي هو التسمية ، وكذلك قوله تعالى : « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه » (الأنعام: ١٢١) — أي مما لم يذكر الله عليه ؛ وكذلك قوله : « سبِّح اسم ربك الأعلى » (سورة الأعلى : ١) أي سبِّح ربك الأعلى . « وكل هذا يؤيد أن كثيراً من الأسماء هي المُسَمّيات. وأن الاسم ليس من التسمية في شيء » (ص ٢٣٠) .

أسماء الله

ويقسّم بعد ذلك أسماء الله تعالى على ضربين : ضرب منها هو هو تعالى ، إذ كان اسماً عائداً الى ذاته ، مثل كونه : موجوداً ، وشيئاً ،

وقديماً ، وذاتاً ، وواحداً ، وغيراً لما غاير وخلافاً لما خالف ، وأمثال ذلك من الأسماء الراجعة الى ذاته تعالى . والضرب الآخر اسم هو لله تعالى » وهو الصفة الحاصلة له . وهي على ضربين : إما أن تكون صفة ذات ، أو صفة فعل . فإن كانت صفة ذات — كقولنا « عـــالم » الراجع إلى العلم ، و « قادر » و « حي » ومـــا جرى مجرى ذلك — فهي أسماء له ؛ ولا يقـــال هي غيره ، لاستحالة مفارقتها لـــه على بعض وجوه المفارقات الموجبة للغيرية . وما كان من أسمائه راجعاً إلى إثبات صفة من صفات فعله — ككونه عدلاً ومحسناً ومتفضلاً ومحيياً ومميتاً — فهي غيره ، لأنه قد كان موجوداً متقدماً عليها ومع عدمها . غير أن تسميته — سبحانه ! — لنفسه ترجع إلى إثبات صفة لنفسه . وصفات ذاته غير مختلفة ، لا يقال هي لله ، ولا يقال هي غيره ، لأن تسميته هي قولـــه ، وكلامه من صفات نفسه كسائر صفاته الذاتية ، فوجب أن يقال إنها كلامٌ له فقط» (ص ٢٣٠ — ٢٣١) .

ومعنى هـــذا أن الباقلاني يرى أن الاسم هـو المسمى ، وأنـــه غير التسمية . وبهذا رد على من اعترض بأنه لو كان الاسم هو المسمى لكان من قال « نار » احترق فوه ، ومن قال « زيد » وجِد زيد في فيه ، لأن اسم النـــار واسم زيد في فيه . يقول إن هذا « من كلام العامـــة وتعلق الأغبياء ، لأن القول « نار » والقول « زيد » الموجودين في الفم ليس بـــاسم زيد واسم النار ، وإنما هو تسمية ودلالـــة على الاسم » (ص ٢٣٢) .

ويترتب على رأي الباقلاني هذا أنـه لا توجد أسماء مشتركـة بين الله وخلقه ، « لأن أسماءه هي نفسه أو صفة تتعلق بنفسه ، ونفسه تعـــالى وصفات نفسه لا يجوز أن تكون مشتركة بينه وبين خلقه . إلا أن التسمية التي تُجرى عليه ، التي تدل بها على اسمه ، يجوز أن يجري بعضها على خلقه ليدل بها على أن للخلق أسماءً هي هم أو أوصافٌ تعلقت بهم —

نحو القول بأن الله حيّ عالم قادر سميع بصير متكلم مريد وخالق ورازق وعادل . ومنها تسميات لا يجوز أن تجرى إلا على الله سبحانه ، مثل قولنا الله ، الرحمن ، الإله ، الخالق ، المبدع ، وما جرى مجرى ذلك مما لا يجوز اجراؤه على الخلق » (ص ٢٣٣) .

وهكذا يتخلص الباقلاني دائماً من الاعتراضات بالتفرقة بين الاسم والتسمية ، وفهم هذه بما يفهم الآخرون به « الاسم » . فهنا إذن مماحكة لفظية أكثر منها حقيقية .

صفات الذات وصفات الأفعال

صفات الذات هي التي لم يزل الله ولا يزال موصوفاً بها ، وهي : الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والارادة ، والبقاء ، والوجه والعينان واليدان ، والغضب والرضا — أي السخط أو الإيثار ، وإدراكه تعالى لكل جنسٍ يدركه الخلق من الطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغير ذلك من المدركات .

وصفات الفعل وهي الدالة على أفعاله تعالى ، وهي : الخلق ، الرزق ، العدل ، الاحسان ، التفضل ، الإنعام ، الثواب ، العقاب ، الحشر والنشر — وكل صفة كان موجوداً قبل فعله لها .

ولا يجوّز الباقلاني أن يقال إن الله في كل مكان ؛ « بل هو مستوٍ على العرش ، كما خبر في كتابه فقال : « الرحمن على العرش استوى » (طه : ٥) ، وقال تعالى : « اليه يصعد الكلم الطيبُ والعمل الصالح يرفعه » (فاطر : ١٠) ، وقال : « أأمنتم مَنْ في السماء أن يخسف بكم الأرضَ » (الملك : ١٦) . ولو كان في كل مكان ، لكان في

جوف الإنسان وفمه وفي الحشوش والمواضع التي يُرغَب عن ذكرها – تعالى في ذلك ! ولوجب أن يزيد بزيادة الأماكن إذا خلق منها ما لم يكن خلقه ، وينقص بنقصانها إذا بطل منها ما كان ؛ ولصح أن يُرغَب اليه إلى نحو الأرض وإلى وراء ظهورنا وعن أيماننا وشمائلنا . وهذا ما قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله » (ص ٢٦٠) .

لكنه يقرر أن لله وجهاً ويدين ، مستنداً في ذلك إلى قوله تعالى : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » (الرحمن : ٢٧) وقوله : « ما مَنَعك أن تسجد لما خَلَقْتُ بيديّ ؟ » (سورة ص : ٧٥) . ويرد على المتأولين لذلك أن اليد معناها القدرة أو النعمة .

جواز رؤية الله تعالى بالأبصار

ويقرر جواز رؤية الله بالأبصار . « والحجة على ذلك أنه موجود – تعالى ! . والشيء إنما يصحّ أن يُرى من حيث كان موجوداً ، إذ كان لا يرى لجنسه ، لأنّا لا نرى الأجناس المختلفة ؛ ولا يرى لحدوثه ، إذ قد نرى الشيء في حال لا يصح أن يحدث فيها ، ولا لحدوث معنى فيه ، إذ قد ترى الأعراض التي لا تحدث فيها المعاني . » (ص ٢٦٦).

ويستند في جواز ذلك إلى الآية في قوله تعالى مخبراً عن موسى : « ربِّ أرِني أنْظُر إليك » (الأعراف : ١٤٣) . ويستدل على وجوب رؤيته لا محالة في الآخرة بقوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرةٌ إلى ربها ناظرة » (القيامة ٢٢ – ٢٣) . ويرد على الاعتراضات الواردة على هذا التفسير الحرفي ، ويطيل في هذه المسألة كثيراً ، مما يدل على أنها كانت تشغل بال المتكلمين كثيراً في عصره (راجع « التمهيد »

ص ٢٦٦ – ٢٧٩) ، ولا حاجة بنا إلى مزيد القول فيها ، لأننا تعرضنا لها مراراً من قبل[1]، ولا تخرج حجج الباقلاني عن حجج أسلافه ممن ردوا على المعتزلة في هذه المسألة .

ارادة الله شاملة

وإرادة الله شاملة للطاعات والمعاصي وسائر الحوادث ، ويستشهد الباقلاني على ذلك بالآيات : « فعّال لما يريد » (هود ١٠٧) ، « ولو شاء الله ما فعلوه » (الانعام ١٣٧) ، « ولو شاء ربُّك لآمن مَنْ في الأرض كلهم جميعاً » (يونس : ٩٩) . ويستدل على ذلك أيضاً بأنه « لو كان في سلطانه منها ما ليس بمريدٍ لكونه ، للحقه العجز والتقصير عن بلوغ المراد . وكذلك لو أراد منها ما لم يكن ... لدلّ ذلك على عجزه وتقصيره وتعذر الأشياء عليه » (ص ٢٨١) .

فان قيل : « كيف يكون آمراً بما لا يريده ويكون بذلك حكيماً » ؟ قيل لهم : هذا مما ورد به القرآن ، واتفق عليه سلف الأمة ، لأن الله تعالى أمر ابراهيم بذبح اسماعيل ، عليهما السلام ، ولم يرد ذلك منه ، بل نهاه عنه بعد أمره به وفداه مما أمره بفعله من ذبحه . ولو كان قد فعل الذبح ، لم يكن لافتدائه معنى . ولو كان إنما أمره بالإضجاع وإمرار السكين فقط دون الذبح ، لم يكن ذلك امتحاناً منه ولم يكن لقوله : « إن هذا لهو البلاء المبين » (الصافّات ، ١٠٦) معنى ، ولا كان لافتدائه من إضجاع – قد وقع معنى . وكذلك لو ذبحه ثم التحم ، لم يكن للفداء معنى ولا لبلائه معنى . وكذلك لو كان قد منعه من ذبحه بقلب صفحة عنقه نحاساً ، على ما يقوله بعض جُهّالهم ، لكان

[1] راجع ص ٥٤٨ – ٥٥٤ .

عندهم بذلك سفيهاً ومكلِّفاً للفعل مع العجز عنه والمنع منـــه ـ وذلك عندهم باطل » (ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣) .

الاستطاعة والكسب

+ الانسان مستطيع للكسب ، « لأن الانسان يعرف من نفسه فرقاً بين قيامه وقعوده وكلامه إذا كان واقعاً بحسب اختياره وقصده ، وبين مـــا يضطر اليه مما لا قدرة له عليه ، (بسبب) من الزمانة والمرض والحركة من الفالج وغير ذلك : وليس يفترق الشيئان في ذلك لجنسهما ، ولا للعلم بهما ، ولا لاختلاف محلهما ، ولا للإرادة لأحدهما . فوجب أن يحصل مع كسبه على هذه الصفة ، لكونه قادراً عليه » (ص ٢٨٦) .

وهو يكتسب ذلك بقدرة تحدث له .

وهو لا يستطيع الفعل قبل اكتسابه ، بل في حـــال اكتسابه ، ولا يجوز أن يقدر عليه قبل ذلك . ويدل على ذلك أمور : « منها أن القدرة على الكسب عـَرَض ٌ لا يصحّ أن يبقى . فلو وجد الفعل في ثاني حال حدوثها ، وهي معدومة في تلك الحال ، لكان قد وجد بقدرة معدومة قد كانت وفنيت . ولو جاز ذلك ، لجـــاز وقوع الإحراق بحرارة معدومة كانت وفنيت ، والبطش بيد معدومة ـ وذلك أجمعُ محـــال ٌ باتفاق . ولأن الإنسان لو كان يستطيع أن يفعل الفعل قبل كونه ، لكان في حال اكتسابه له مستغنياً عن ربه وغير محتاج اليه في أن يُعينه عـــلى الفعل . ولو جاز أن يستغني عن معونة الله في حال الفعل ، لكان بالاستغناء عنه ـ إذا لم يكن فاعلاً ـ أولى . وذلك محال ٌ باتفاق . فوجب أن **الاستطاعة مع الفعل للفعل** » (٢٨٧) . والسبب في أن القدرة لا يجـوز أن تبقى

إلى حين وجود الفعل هو أنه لو جاز بقاؤها لكانت إنما تبقى لنفسها ، أو لعلّة . فان بقيت لنفسها لبقيت في حال حدوثها ، وهذا محال . ولو بقيت لعلة ، لوجب أن تقوم بها العلل ، وذلك يوجب أن تكون جسماً أو جوهراً ، وليس عرضاً ، وهذا فاسد .

* * *

٨ أما الكسب فيعرفه الباقلاني بأنه « تصرُّفٌ في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة ، من حركة الفالج وغيرها . وكل ذي حِسّ سليم يفرق بين حركة يده على طريق الاختيار وبين حركة الارتعاش من الفالج ؛ وبين اختيار المشي والاقبال والادبار وبين الجر والسحب والدفع . وهذه الصفة المعقولة للفعل حِسّاً هي معنى كونه كسباً » (٣٠٧ – ٣٠٨) .

ويؤكد الباقلاني نظرية الكسب هذه ، ويرد على شُبَه الخصوم ، وهم هنا المعتزلة :

١ – الشبهة الأولى : لو كانت أفعالنا خلقاً من الله ، لكانت مقدورة لنا وله . ولو كان ذلك كذلك لجاز أن نفعلها نحن ويتركها هو ، أو نتركها نحن ويفعلها هو ، فيكون الشيء الواحد مفعولاً ومتروكاً معاً .

ويرد الباقلاني على هذه الشبهة قائلاً إن هذا القول باطل ، لأن الانسان لا يقدر على الفعل إلا في حال وجوده ، فلا يجوز أن يتركه في حال وجوده . ولا يجوز أن يتركه الله في تلك الحال لأنه هو الموجد لعينه دون العبد الذي يكسبه ، فلو تركه لم يكن موجوداً .

وفي رد الباقلاني مصادرة على المطلوب ، لأنه يفترضَ أن الموجد للفعل هو الله ؛ وهو ما لا يسلم له به الخصم ، وإلا لما كان ثم وجه للاختلاف.

٢ – الشبهة الثانية : قال الخصوم إن الدليل على أن أفعالنا خلقٌ لنا

كونها تقع بحسب قصودنا وإرادتنا وامتناعنا منها إذا شئنا .

ويرد الباقلاني قائلاً : « مـا أنكرتم أن يكون الله هو الخالق لهـا والخالق لقصودكم اليهـا ، وهو التارك لخلقها في حـال انصرافكم عنها وإعراضكم عن القصد إلى اكتسابها ؟ » (ص ٣٠٧) .

٣ – الشبهة الثالثة : الدليل على أن أفعالنا ليست مخلوقة لله هو أنه لو كان هو الخالق لهـا ، لم يصح أمره بها ونهيه عن بعضها ، وإثابته على الحَسَن الجميل منها ، وعقابه على القبيح من جملتها .

ورد الباقلاني هنا في غاية الضعف . فهـو يقول : « لم قلتم ذلك ؟ فلا يجدون في ذلك وجهاً » وهذا رد غريب منه . ويضيف : « ثم يقال لهم : ما أنكرتم أن لا يكون الله تعالى آمراً لأحد من خلقه بخلق شيء من الأفعال ، ولا ناهياً له عن ذلك ، ولا مثيبـاً لأحد على أن خلَق شيئاً ، ولا معاقبـاً له على ذلك ، لأن الخلق مستحيل من العبد ، وأن يكون إنما أمر باكتساب ما خلقه ونهى عن ذلك وأثاب وعـاقب وذمّ ومدح ووعد وتوعد – على أن اكتسب العبد ما نهى عنه وأمر به فقط؟ بل ما أنكرتم أن يكون إنما جعل هذه الافعال علماً على إثابة من أحب إثابته ، وعقاب من أحب عقابه فقط ؟ » (ص ٣٠٧) ومحصل كلام الباقلاني هذا هو أن الله جعل هذه الافعال علامة على إثابة من يحب الله إثابتـه ، وعلى عقاب من يحب الله عقابـه ! ويبقى بعد هذا أن نسأل الباقلاني : وأي معنى بقي بعد هذا للإثابة أو العقـاب ؟ لن يكون لها بعد هذا أيّ معنىً أو مدلول .

وهكذا نجد ردود الباقلاني متهافتة تماماً .

ونراه بعد ذلك يؤول الآيات التي يستخدمها القدرية في اثبات أن العباد يخلقون أفعالهم . وطريقته في التأويل تشبه طريقة خصومه في تأويل الآيات التي تؤذن بأن الله هو خالق أفعال العباد : تأويلات لفظية لغوية تتسع لها

اللغة العربية بمجازاتها واشتراك معاني الكثير من ألفاظها . ولا حاجة بنا إلى ايراد نماذج عنها ، فلتراجع في « التمهيد » (ص ٣٠٩ – ٣١٩).

* * *

وينتهي الباقلاني إلى تأكيد أن الله خلق العصيان ، وجعله على حسب قصده ، ولكنه لم يقض به ، أي لم يأمر به . ويوضح معاني القضاء :

١ – القضاء بمعنى الخلق ، كما في قوله تعالى : « فقضاهن سبع سموات في يومين » (فصّلت ١٢) .

٢ – القضاء بمعنى الإخبار والكتابة والاعلام ، كما في قوله تعالى : « وقضينا إلى بني اسرائيل في الكتاب لتُفْسِدُنّ في الارض مرّتين » (الاسراء ٤) – أي أعلمناهم ذلك وأخبرناهم به .

٣ – القضاء بمعنى الأمر ، قال تعالى : « وقضى ربُّك ألا تعبدوا إلا إياه » (الاسراء ٢٣) – أي أمر ربُّك .

٤ – القضاء بمعنى الحكم والالزام ، وهو مأخوذ من قولهم : « قضى القاضي على فلان بكذا » – أي حكم عليه به وحتمه .

والله – كما يقول الباقلاني – قضى المعاصي وقدّرها على الوجهين الأول والثاني من هذه الوجوه الأربعة ، لا على الوجهين الثالث والرابع وهو أن يكون فرضها وأمر بها وحتّم على العباد أن يفعلوها . أي أنه قضى المعاصي بمعنى خلقها ، وأخبر عنها ، لكنه لم يأمر بها ولم يحتّم على العباد أن يفعلوها .

وكان يترتب على هذا أن يرضى الباقلاني بقضاء الله وقدره ، ولكنه يفرّق فيقول : « نرضى بقضاء الله الذي هو خلقه الذي أمرنا أن نريده ونرضاه . ولا نرضى من ذلك ما نهانا أن نرضى به ، ولا نتقدم بين يديه ولا نعترض على حكمه . وجواب آخر وهو أننا نقول : إنّا نرضى

بقضاء الله في الجملة على كل حال . فإن قالوا : أفترضون الكفر والمعاصي التي هي من قضاء الله ؟ قيل لهم : نحن نطلق الرضا بالقضاء في الجملة، ولا نطلقه في التفصيل لموضع الإبهام ، كما يقول المسلمون كافةً على الجملة : «الأشياء لله » ، ولا يقولون على التفصيل : « الولد لله ، والصاحبة والزوجة والشريك له » ، وكما نقول : « الخلق يفنون ويبيدون ويبطلون » ، ولا نقول : « حجج الله تفنى وتبطل وتبيد » — في نظائر لهذا من القول الذي يُطلق من وجه ، ويُمنع من وجه » (ص ٣٢٧) .

وهكذا نرى تحرّج الباقلاني من إطلاق القول بالرضا بقضاء الله وقدره، لما يترتب على ذلك من الرضا بالكفر والمعاصي ، وهو أمرٌ يلزمه ويلزم أصحابه من الأشاعرة .

ونرى نفس الحرج حينما يتعرض لمسألة الهدى والاضلال (« التمهيد » ص ٣٣٥ — ٣٣٧) فيفسر هدى المؤمنين بأن الله يخلق هداهم وينور بالايمان قلوبهم ، أو يشرح صدورهم ويتولى توفيقهم وإعانتهم على الايمان ؛ ويفسر إضلال الله للكافرين بمعنى أنه يخلق ضلالهم قبيحاً فاسداً، أو يضلّهم بترك توفيقهم وتضييق صدورهم وإعدام قدرتهم على الاهتداء.

والله قادر على أن يفعل ما يجعل الناس جميعاً يؤمنون بدليل قوله تعالى : « ولو شاء ربُّك لآمَنَ مَنْ في الأرض كُلُّهم جميعاً » (يونس ٩٩) .

التعديل والتجوير

واتساقاً مع مذهبه في اطلاق إرادة الله ومشيئته ، يجوّز الباقلاني « ان يُؤلم الله تعالى الأطفالَ من غير عوضٍ ، وأن يأمر بذبح الحيوان وايلامه،

لا لنفع يصل إليهم ، وأن يُسخّر بعض الحيوان لبعض ، وأن يفعل العقاب الدائم على الأجرام (ج جُرم = إثم ، ذنب) المنقطعة ، وأن يكلف عباده ما لا يطيقون ، وأن يخلق فيهم ما يعذبهم عليه ، وغير ذلك من الأمور » وكل ذلك « عدلٌ من فعله ، جائز مستحسنٌ في حكمته » (ص ٣٤١) . وهو يفسر ذلك بأن القبيح ليس عقلياً ، بل الله هو الذي يبيح ويحظر ، لا آمر عليه . « فلم يجب أن يقبح جميعُ ما ذكرناه من فعله قياساً على قبحه منا » (ص ٣٤٢) .

الأرزاق

واتساقاً مع نفس المذهب ، يرى البلاقلاني أن الله « لما كان منفرداً بالخلق والإماتة والاحياء ، كان منفرداً بتولي الأرزاق » . يدل على ذلك قوله تعالى : « الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم » (الروم ٤٠) . والله يرزق الحلال والحرام . ومعنى كونه يرزق الحرام أنه « يجعله غذاءً للأبدان وقواماً للأجسام ، لا على معنى التمليك والإباحة لتناوله ، لأن ذلك مما قد أجمع المسلمون على خلافه . وهو تعالى رازق الحلال على الوجهين جميعاً » (ص ٣٢٨) .

وقد سبق للأشعري أن تعرض في « الابانة » لمسألة الرزق الحرام ، وقال إن الذين يقولون إنه ليس من الله إنما يقرون « بأن للخلق رازقين: أحدهما يرزق الحلال ، والآخر يرزق الحرام ، وإن الناس تنبت لحومهم وتشتد عظامهم والله غير رازق لهم ما اغتذوا به . وإذا قلتم إن الله لم يرزق الحرام لزمكم أن الله لم يُغذّه به ولا جعله قواماً لجسمه ، وإن لحمه

وجسمه قام وعظمه اشتد بغير الله عز وجل وهو من رزقه الحرام. وهذا كفر عظيم [1] » .

ولكن الباقلاني لم يتعرض لمسألة : هل رزق كل إنسان محدد له من الله تحديداً سابقاً ؟ على أن مذهبه في كون الرزق من الله يؤذن بهذا القول .

الأسعار

ويرى الباقلاني أن غلاء الأسعار ورخصها هو من فعل الله تعالى « الذي يخلق الرغائب في شرائه ويوفر الدواعي على احتكاره ، لا لقلة ولا لكثرة؛ ولأنه طبع الخلق على حاجتهم إلى تناول الأغذية ، التي لولا حاجتهم اليها لم يكترث بها ولا فكّر فيها . » (ص ٣٣٠) . فلا توجد إذن أسباب اقتصادية : من عرض وطلب ، أو وفرة ونُدرة ، هي المؤثرة في رخص أسعار الحاجيات أو غلائها ، لأن في ذلك قولاً بأن ثمة فاعلاً (هو هنا الأسباب الاقتصادية) غير الله . ويفسر ذلك بأن الله هو الذي يخلق الحاجات في الناس ، فلو لم يخلقها لما حدث إقبال على ما يشبعها ؛ ولو شاء لأبطل هذه الحاجات فتتوافر البضائع ؛ أو زاد منها ، فتقل ويزداد سعرها .

فاذا قيل له : لكن لو حاصر بعض السلاطين أهل حِصن أو بلد

---

[1] الاشعري : « الابانة عن اصول الديانة » ص ٥٩ ، القاهرة ، ١٣٤٨ هـ .

وقطع المـــيرة عنهم ، لغلت أسعارهم وقلّ ما في أيديهم ، ولصلح أن يقال : « إن السلطان أغلى أسعارهم » — يرد على ذلك فيقول : « قد يقع الغلاء عند مثل هذا الحصار . ولكن يقال : « إن السلطان أغلى أسعارهم » : مجازاً واتساعاً ، كما يقال : « قد أماتهم السلطان جوعاً وضراً وهزلاً » و « قد قتلهم بالحصار » ؛ وهو في الحقيقة لم يفعل بهم موتاً ولا قتلاً ، وإنما فعل أفعالاً أحدث الله عندها موتهم وهلاكهم ، وإن نسب الموت والهلاك الى السلطان مجازاً » (ص ٣٣٠) .

فإن عادوا وقالوا : « يجب أن يكون الغلاء الحادث واقعاً عن فعل السلطان الذي أوقع الحصار ، لأنه لو لم يفعله لم يقع الغلاء . » قيل لهم « ليس الأمر كما ظننتم ، لأنهـــم لو لم يطبعوا طبعاً يحتاجون معه الى المأكول والمشروب ، لم يمسّ أطعمتهم شيءٌ من الغلاء . فعُلِم أنه واقعٌ من فعل من طبعهم على الحاجة إلى الغذاء ، ولولا طبعه لهم كذلك ما احتاجوا إليه — وهذا أولى وأحرى ، ومع أنه (أي : ولو أنه) خـلَق الزهـد فيهم عن الاغتذاء وايثار الموت ، لما اشتروا ما عندهم ، وإن قلّ ، بقليل ولا كثير . وعلى أنه لو وجب أن يكون غلاء الأسعار من السلطان الذي يوقع الحصار ، ويحمل الناس ويجبرهم على تسعير الطعام — ولأنه لو لم يفعل ذلك لم يقع الغلاء على قولهم — لوجب ، إذا ماتوا جوعـــاً عند الحصار ، أن يكون هو أماتهم وفعل موتهم . وإذا رفع ذلك عنهـــم وأمدّهم بالميرة فحيوا بأكل ما يحمله اليهم ، (لوجب) أن يكون هو أحياهم . فدلّ ما وصفناه عـلى أن جميع هذه الاسعار من الله تعالى » (ص ٣٣١) .

الآجال

هل الآجال مقدرة ؟ وهل المقتول يموت بأجله المحكوم له به ، أم هو مقطوع عليه أجله ؟

يضع الباقلاني هذا السؤال ويجيب بأنه يموت بأجله المقدور . والدليل على ذلك قوله عز وجل : « فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعةً ولا يستقدمون » (الاعراف : ٣٤) . وأجل الموت هو وقت الموت ، كما أن أجل الدَّيْن هو وقت حلوله . وكل شيء وقت به شيء فهو أجل له . وأجل الإنسان هو الوقت الذي يعلم الله أنه يموت فيه لا محالة . وهو وقتٌ لا يجوز تأخير موته عنه ، لا من حيث أنه ليس بمقدورٍ تأخيره. وأجل حياته هو مدة الزمان الذي علم الله عز وجل أنه يحيا اليه، لا تجوز الزيادة عليه ولا الانتقاص منه » (« التمهيد » ص ٣٣٢) .

وإذن فالأجل يطلق بمعنيين :

١ — مدة عمر الإنسان .

٢ — وقت موته .

والمعتزلة ، فيما يروي الباقلاني نفسه ، قال كثير منهم « إن المقتول مات بغير أجله الذي ضُرب له ، وإنه لو لم يقتل لحيي . » ويرد عليهم الباقلاني فيقول : « وهذا غلط عندنا ، لان المقتول لم يمت من أجل قتل غيره ، بل من أجل ما فعله الله سبحانه من الموت الذي وُجد به . وليس يجوز أن يقال فيما لم يمت الانسان من أجله : « لو لم يَكن لحيي » ، لان القتل ليس بضدّ للحياة ولا بدل منها ، فيقال له : « إنه لو لم يكن، لحيي المقتول » ، ولأن في ذلك دفع ما تلوناه من التنزيل . وقد قال قوم منهم (أي من المعتزلة): يجوز أن يحيا لو لم يُقتل ، ويجوز أن لا يحيا، وأن يكون ذلك الوقت وقت موته .

« فإن قال قائل : فهل كان جائزاً في قدرة الله تعالى أن يُبقي من أماته ابن عشرين سنة الى ثلاثين سنة أو ما هو أكثر منها ؟ قيل له : أجل ، لو بقّاه لبقي . وإن كان لا يفعل ذلك ، كان المعلوم عن حاله أنه يميته ابن عشرين سنة ، ولن يجوز ترك فعل ما في المعلوم أنه يفعل ، وإن كان مقدوراً تركه . على أنه لو تُرك ، لكان السابق في المعلوم أنه يُترك .

« فإن قال قائل : فما أنكرتم أن يكون أجله ثلاثين سنة ، لانه لو لم يمته لبقي الى ذلك الوقت ؟ قيل له : لا يجب ذلك ، لان أجل الانسان وقتُ موته ، على ما بيّنا . وليس يجوز أن يكون ما لم يبق اليه ، مما كان يصحّ في العقل أن تمتد حياته إليه أجلاً له ، إن كان المعلوم من حاله أنه يُختَرم دونه ، كما لا يجوز أن تكون جهنم دار الانبياء والصالحين وسائر المؤمنين ، لانه جائز في العقل أن يدخلوها لو كفروا ، وأن تكون الجنة دار الفراعنة والكفرة على أنهم لو آمنوا لسكنوها . وكما لا يجب أن تكون المرأة التي يعلم الله أن الإنسان لو بقي لتزوّج بها زوجة له على معنى أنه لو بقي وتزوجها لكانت زوجة له . فكذلك لا يجوز أن يكون ما لم يبق اليه من الاوقات أجلاً له ، لانه لو لم يمت لصحّ أن يبقى اليه . » (« التمهيد » ص ٣٣٣ — ٣٣٤) .

وإذن فالاجل محدود ، ولله أن يجيز تأخيره ، ولكنه لا يؤخره لانه في معلومه ذلك . وهذا الجواز لا يعدّ جزءاً من الاجل ، بل هو مجرد جواز افتراضي بحت .

وهـذا الفصل الذي عقده الباقلاني على مسألة الآجال يكرر تقريباً ما أورده الاشعري في « الابانة » (ص ٥٨ — ٥٩) بأدلته واعتراضاته والردود عليها ، وإن كان في « الابانة » حجة أخرى وهي أنه « إذا كان القاتل عندكم قادراً على أن لا يقتل هذا المقتول فيعيش ، فهو قادر

على قطع أجله وتقديمه قبل أجله ، وهو قادر على تأخيره الى أجله . فالانسان ، على قولكم ، يقدر ان يقدّم آجال العباد ويؤخرها ، ويقدر ان يبقي العباد ويفنيهم[1] ويخرج أرواحهم . وهذا إلحاد في الدين[2] » .

الدين والايمان والاسلام والكفر

الدّين يطلق بعدة معان :

١ — الدين بمعنى الجزاء ، ومنه قوله تعالى : « مالِك يوم الدين » (الفاتحة ٤) . ومنه قول الشاعر :

واعْلم وأيْقن أنّ مُلْكَكَ زائل واعلم بأنّ كما تُدين تُدان

أي : كما تفعل يُفعل بك .

٢ — الدين بمعنى الحكم . ومنه قوله تعالى : « ما كان ليأخذ أخاه في دِين المِلك » (يوسف ٧٦) أي في حكمه .

٣ — الدين بمعنى الدينونة بالمذاهب والملل ، ومنه قولهم : « فلان يدين بالإسلام » أي انه يتدين بذلك . على معنى انه يعتقده وينطوي عليه ويتقرّب به .

٤ — الدين بمعنى الانقياد والاستسلام لله عز وجل . ومن ذلك قوله تعالى : « إن الدين عند الله الإسلام » آل عمران ١٩ » — يريد دين الحق .

---

١ في المطبوع : ويبلغهم .
٢ الاشعري : « الابانة » ص ٥٩ .

ويرى الباقلاني أن « اليهودية لا تسمّى في اللغة وغيرها : من الأديان » (« التمهيد » ص ٣٤٥) .

* * *

أما **الإيمان** فهو التصديق بالله تعالى ، وهو العلم . والتصديق يوجد بالقلب . والدليل على ذلك قوله تعالى : « وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين » (يوسف ١٧) ، أي ما أنت بمصدّق لنا . ومنه قولهم : فلان يؤمن بالشفاعة ، وفلان لا يؤمن بعذاب القبر — أي لا يصدّق بذلك .

* * *

أما **الإسلام** فهو الانقياد والاستسلام . « وكل طاعةٍ انقاد العبدُ بها لربه تعالى واستسلم فيها لأمره فهي إسلام . والإيمان خصلة من خصال الاسلام . وكل إيمانٍ إسلامٌ ، وليس كل إسلامٍ إيماناً » ؛ والدليل على ذلك قوله تعالى : « قالت الأعراب آمنا . قُل لم تؤمنوا . ولكن قولوا أسلمنا » (الحجرات ١٤) فنفى عنهم الإيمان ، وأثبت لهم الاسلام ، وإنما أراد بما أثبته : الانقياد والاستسلام . وكل من استسلم لشيء فقد أسلم ، وإن كان أكثر ما يستعمل ذلك في المستسلم لله عز وجل ولنبيه صلى الله عليه وسلم .

* * *

والكفر ضد الايمان ، وهو الجهل بالله والتكذيب به ، الساتر لقلب الإنسان عن العلم به ، فهو كالمغطي للقلب عن معرفة الحق . ومنه قول الشاعر :

في ليلةٍ كَفَرَ النجومَ غمامُها

أي : غطّاها . ومنه قولهم : زيد متكفر بسلاحه ، ومنه سمي مغطي الزرع : كافِراً .

وقد يكون الكفر بمعنى التكذيب والجحد والإنكار . ومنه قولهم : كفرني حقي – أى جحدني حقي .

* * *

والايمان والفسق قد يجتمعان ، ولهذا يمكن أن يسمى الفاسق من أهل الملّة مؤمناً ، لأن فسقه لا يضاد إيمانه ، إذ الإيمان كما رأينا هو العلم بالله والتصديق به ، وارتكاب معصية لا ينفي العلم بـه والتصديق به . فالمؤمن مؤمن بما فيه من التصديق الذي لا يزول بارتكاب المعاصي . والمليّ الفاسق ليس بكافر ولا مشرك .

والمذنبون من أهل ملّة الإسلام يجوز لله العفو عنهم فلا يعاقبهم بما اجترحوا من سيئات . والله يغفر الذنوب جميعاً فيما عدا الشرك ، لقوله تعالى : « إن الله لا يغفر أن يُشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (النساء : ٤٨) وهذا القول يقيد قولـه المطلق في آية أخرى : « إن الله يغفر الذنوب جميعاً » (الزمر ٥٣) ، أي إلا الكفر والشرك به .

نظرية الإمامة

الامامة – في نظر الباقلاني – لا تتم إلاّ بأحد وجهين : النصّ ، والاختيار .

والنص باطل ، « والذي يدلّ على إبطال النص أنه لو نص النبي

– صلى الله عليه – على إمامٍ يعينه وفرض طاعته على الأمة دون غيره ، وقال لهم : هذا خليفتي والإمامُ مِنْ بعدي ، فاسمعوا له وأطيعوا ، – لكان لا يخلو أن يكون قال ذلك وفرضه بمحضر من الصحابة أو الجمهور منهم أو بحضرة الواحد والاثنين ومن لا يوجب خبرُه العلم . فإن كان قد أعلن ذلك وأظهره وقاله قولاً ذائعاً فيهم ، وجب أن يُنقَل ذلك نَقْلَ مثله مما شاع وذاع : من نحو الصلوات وفرض الحج والصيام وغيرها من العبادات التي لا اختلاف بين الأمة في أنها مشروعة مفروضة في دين النبي – صلى الله عليه – ، ولا سيما أن كان فرض الإمامة من الفرائض العامة اللازمة لكل أحد في عينه ، وكان النص من النبي – صلى الله عليه – أمراً عظيماً وخطراً جسيماً لا ينكتم مثله ولا يستتر عن الناس علمُه ؛ مع العلم بأن الأمة قد نقلت بأسرها تولية النبي – صلى الله عليه – الإمرة لزيد بن حارثة ولأسامة بن زيد وعبد الله بن رواحة وعمرو بن العاص ولأبي موسى الأشعري وعمرو بن حَزْم ، وغير هؤلاء من أمرائه وقضاته حتى لم يذهب علمُه على أحد من أهل العلم والأخبار .

والنص منه على إمامٍ على صفة ما تدّعيه الشيعة من التصريح والإظهار أعظمُ وأخطرُ من توليةِ الأمراء والقضاة ؛ وتوفُّرُ الدواعي على نقله أكثر . وإذا كان ذلك كذلك ، وجب – لو كان الأمر على ما قالوه – أن يغلب نقلُ النص من الكافة على كتمانه وأن يظهر وينقله خَلَفٌ عن سلف إلى وقتنا هذا نقلاً شائعاً ذائعاً ، يكون أول نَقَلَته ووسطهم وآخرهم سواءً في أنهم جميعاً حجةٌ يجب العلم عند نقلهم . ولو كان ذلك كذلك ، لوجب أن يُعلم ضرورةً صِدْقُ الشيعة فيما تنقله من النص ، وألا يوجد لهم مخالِفٌ من الأمة يوفي على عددهم ينكر النصَّ ويجحد علمه كما لم يوجد فيها من ينكر فرض الصلاة والصيام وإمرة أسامة بن زيد وزيد بن حارثة . وفي العلم ببطلان هذا ووجود أنفسنا غير مضطرة له ولا عالمة به وعلمنا بأن جمهور الأمة والسواد الأعظم منها

ينكر ذلك ويجحده ويبرأ من الدائن به ؛ ورأينا أكثر القائلين بفضل علي – عليه السلام – من الزيدية ومعتزلة البغداديين وغيرهم ينكر النص عليه ويجحده مع تفضيله علياً على غيره . وزوال التهمة عنه في بابه أوضحُ دليلٍ على سقوط ما ذهبوا اليه وبطلانه[1] . »

ويرد على الذين يجعلون هذا الخبر بمنزلة أخبار الآحاد فيقول « إنا إنما نعمل بأخبار الآحاد إذا كانت على صفات مخصوصة وعريت مما يدل على فسادها أو معارضتها وثبتت عدالةُ نَقَلَتها . ونحن لا نعرف أحداً قال بالنص على عَليٍّ عليه السلام إلا وهو يتبرأ من أبي بكر وعمر وسائر أهل الشورى سوى عَليٍّ ويشتم الصحابة ويكفرهم ويزري على أفعالهم ويزعم أنهم ارتدوا بعد الإسلام على أعقابهم ويضيف إلى ذلك مذاهب أخر نرغب عن ذكرها لئلا يظن قاري كتابنا أننا نقصد الشناعة عليهم دون الاحتجاج على فساد قولهم . وببعض هذه الأمور تسقط العدالة وتزول الثقة والأمانة ، لأن هذا الدين عندهم لا يتم إلا بالولاء والبراء ، ومنهم من يرى الشهادة لموافقة على خصمه ، والشريعة إنما أوجبت العمل بخبر الواحد إذ كان عدلاً مرضياً . وليست هذه صفة القائلين بالنص ولا صفة الآحاد الذين رووا لهم ذلك في الأصل . » (ص ١٦٧ – ١٦٨) .

ويتابع الردّ على الشيعة في أدلتهم على دعواهم بالنص على عليّ للخلافة .

وبهذا يثبت بطلان وجود نص من النبي على مَنْ يخلفه بعده في تولي شئون المسلمين .

أما وقد بطل النص ، فلم يبق إلا الاختيار . والإمام لا يصير إماماً إلا بعقد مَنْ يُعْقَد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل

---

١ الباقلاني : «التمهيد»، تحقيق المرحوم الاستاذ محمود الخضيري، والدكتور محمد عبد الهادي ابو ريدة ، ص ١٦٥، القاهرة ١٩٤٧، وستكون اشاراتنا في هذا الفصل الى هذه النشرة ، لخلو نشرة مكارثي منه .

الحل والعقد والمؤتمنين على هذا الشأن ». (ص ١٧٨) .

وعند الباقلاني وأصحابه أن الامامة « تنعقد وتتم برجلٍ واحدٍ من أهل الحل والعقد إذا عقدها لرجلٍ على صفة ما يجب أن تكون عليه الأئمة . » (ص ١٧٨) ، إذ ليس ثم دليل على تعيين عددٍ معين بشرطهم يتم العقد .

وأنكر الباقلاني أيضاً أن يكون عقد الخلافة من شأن كل فضلاء الأمة في كل عصر من أعصار المسلمين ، ذلك لأن الله فرض علينا فعل العقد على الامام وطاعته إذا عُقِد له ، وأنه متعذر ممتنع اجتماع سائر أهل الحل والعقد في سائر أمصار المسلمين بصقع واحد وإطباقهم على البيعة لرجل واحد ، والله لا يكلّف فعل المحال الممتنع ، كما أن سلف الأمة لم يراعوا في العقد لأبي بكر وعمر وعثمان وعليّ حضورَ جميع أهل الحل والعقد في أمصار المسلمين ولا في المدينة أيضاً . ولا يشترط حضور عدد معين ، حتى ولا أربعة ، غير العاقد والمعقود ، قياساً على فعل عمر في الشورى .

ومن رأيه أن الأمة لا تملك فسخ العقد على الامام من غير حَدَثٍ يوجب خلعه ، مع أنها تملك العقد له . « فإن قيل : فكيف يملك العقد من لا يملك فسخه ؟ قيل له : هذا في الشريعة أكثر من أن يحصى . ألا ترى أن العاقد على وليته لا يملك فسخ النكاح من حيث كان يملك عقده ؟ وكذلك العاقد البيع على سلعته لا يملك حله وإن ملك عقده ، وكذلك يملك عقد الصيام إلى مدةٍ ولا يملك فسخه ، وكذلك يملك كتابة عبده وتدبيره ، والمتطوع بالصيام والصلاة إذا دخل فيهما لا يملك حلّ شيء من ذلك . فبطل ما سألتم عنه » (ص ١٧٩) .

وهنا يرد السؤال : « وما تقولون إذا عقد جماعاتٌ من أهل الحل والعقد لعدة أئمة في بلدان متفرقة ، وكانوا كلهم يصلحون للامامة ،

وكان العقد لسائرهم واقعاً مع عدم إمام وذي عهدٍ من إمام – ما الحكم فيهم عندكم ؟ ومن أولى بالامامة فيهم ؟ – قيل لهم : إذا اتفق مثل هذا تُصفِّحت العقود وتؤملت ونُظِرَ أيها السابق ، فأقِرّتْ الامامة فيمن بدىء بالعقد له ، وقيل للباقين : انزلوا عن الأمر . فإن فعلوا ، وإلا قوتلوا على ذلك وكانوا عصاةً في المقام عليها . وإذا لم يُعْلَم أيها تقدم على الآخر ، وادعى كل واحدٍ منهم أن العقد سبق له ، أبطلَت سائر العقود واستؤنف العقد لواحدٍ منهم أو من غيرهم ؛ وإن أَبوا ذلك ، قاتلهم الناس عليه . فإن تمكّنوا ، وإلا فهم في غلبة وفتنة وغدر في ترك إمامة الامام . وإن تمكن من العقد لغيرهم ، فُعِل ذلك، وكانَ الامام المعقود له حرباً لسائر هؤلاء حتى يذعنوا ويرجعوا إلى الطاعة والسداد . وإن تؤمِّلَتْ العقود ووجدت كلها وقعت في وقت واحد ، أبطل أيضاً جميعها واستؤنف العقد لرجل منهم أو من غيرهم . ونظر ذلك من الشريعة عقد ولاة المرأة عليها ووجوب تسليمها إلى من سبق بالعقد له ، فإن أشكل ذلك وتنازع الأزواج وعُدِمَتْ البيّنة أُبطِلَت العقودُ بأسرها . وإن انكشف أن جميع أوليائها عقدوا عليها في حالة واحدة ، فسخت أيضاً . وكذلك القول في الامامة » (ص ١٨٠) .

صفات الإمام

ويضع الباقلاني الشروط الآتية فيمن تُعْقَد له الامامة :

١ – أن يكون قرشياً من الصميم ؛

٢ – أن يكون من العلم بمنزلة من يصلح أن يكون قاضياً من قضاة المسلمين ؛

٣ ـ أن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب وتدبير الجيوش والسرايا وسدّ الثغور وحماية البيضة وحفظ الأمة والانتقام من ظالمهـا والأخذ لمظلومها وما يتعلق به من مصالحها ؛

٤ ـ أن يكون ممن لا تلحقه رقة ولا هوادة في إقامة الحدود ، ولا جزعٌ لضرب الرقاب والأبشار ؛

٥ ـ أن يكون من أمثلهم في العلم وسائر الصفات التي يمكن التفاضل فيها . إلا أن يمنع عارض من إقامة الأفضل فيسوغ نصب المفضول .

« وليس من صفاته أن يكون معصوماً ، ولا عالمـاً بالغيب . ولا أفرس الأمة وأشجعهم ، ولا أن يكون من بني هاشم فقط دون غيرهم من قبائل قريش » (ص ١٨٢) .

ويسوق الأدلة على وجوب توافر الشروط الخمسة التي أوردها .

ويلاحظ أنه يحاول دائماً في هذا الفصل الذي عقده لنظرية الامامة أن يرد على دعاوى الشيعة بخاصة .

ما يوجب خلع الإمام

ويوجب خلع الإمام أمور : « منهـا كفر بعد ايمان ، ومنها تركه إقامة الصلاة والدعاء إلى ذلك ، ومنها ـ عند كثير من الناس ـ فِسْقُهُ وظُلمه بغصب الأموال وضرب الأبشار وتناول النفوس المحرمـة وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود . » (ص ١٨٦)

ويشير إلى أن الجمهور من أهل الإثبات وأصحاب الحديث يقولون إن الامام لا ينخلع بهذه الأمور ، ولا بد أنه يقصد هذه الأخيرة من قوله : فسقه ... حتى قوله : وتعطيل الحدود . وهو نفسه تحفظ وقـال قبل

سوقها : « عند كثير من الناس » ، وإن كان الظاهر من سياق الكلام أنه هو أيضاً من هؤلاء .

كذلك مما يوجب خلع الامام « تطابق الجنون عليه وذهاب تمييزه وبلوغه في ذلك إلى مدة يضر المسلمين زوالُ عقله فيها أو يؤذن باليأس من صحته . وكذلك القول فيه إذا صمّ أو خَرِس وكبر وهرم أو عَرَض له أمرٌ يقطع عن النظر في مصالح المسلمين والنهوض بما نُصِب لأجله أو عن بعضه ، لأنه إنما أقيم لهذه الأمور ، فإذا عطل وجب خَلْعُه ونَصْبُ غيره . — وكذلك إن حصّل مأسوراً في يد العدو إلى مدة يُخافُ معها الضرر الداخل على الأمة ويُوءس معها من خلاصه . وجب الاستبدال به . فان فُكّ أسره أو ثاب عقله أو برىء من مرضه وزمانته لم يعد إلى أمره ، وكان رعيّةً للوالي بعده ، لأنه عُقِد له عند خلعه وخروجه من الحق ، فلا حق له فيه .

وليس مما يوجب خلع الامام حدوثُ فضلٍ في غيره ويصير به أفضل منه ، وإن كان لو حصل مفضولاً عند ابتداء العقد ، لوجب العدول عنه إلى الفاضل ، لأن تزايد الفضل في غيره ليس بحدثٍ منه في الدين ولا في نفسه يوجب خلعه . » (ص ١٨٦ — ١٨٧) .

* * *

وبعد أن قرر الباقلاني هذه المبادىء شرع في الدفاع عن امامة الخلفاء الراشدين الأربعة : أبي بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلي ، — وصحة إمامتهم جميعاً وتوافر شروطها ، والرد على من طعنوا فيها . واستقصاء ذلك يخرج بنا عن غرضنا في هذا الكتاب .

عبد القاهر البغدادي*

أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي .

لم يذكر أحد من المؤرخين تاريخ ميلاده ولا مكانه .

وإنما يذكر أنه « ورد نيسابور مع أبيه أبي عبد الله طاهر . وكان ذا مال وثروة ومروءة . وأنفق على أهل العلم والحديث حتى افتقر[1] » .

وتتلمذ على أبي اسحق الاسفراييني . « واقعد بعده للاملاء مكانه، وأملى سنين . واختلف اليه الأئمة . وقرءوا عليه . مثل ناصر المروزي وأبي القاسم القشيري وغيرهما . » (الكتاب نفسه . الموضع نفسه) . وسمع عمرو بن نجيد ، وأبا عمرو محمد بن جعفر بن مطر ، وأبا بكر الاسماعيلي . وأبا بكر بن عدي .

ولما وقعت فتنة التركمانية في نيسابور خرج منها ورحل إلى اسفرايين فمات بها . و « لما حصل أبو منصور باسفرايين ابتهج الناس بمقدمه إلى الحد الذي لا يوصف . فلم يبق بها إلا يسيراً حتى مات . واتفق أهل

---

* راجع عنه : « طبقات الشافعية » للسبكي جـ ٣ ص ٢٣٨ ـ ٢٤٢ ، « وفيات الاعيان » لابن خلكان تحت رقم ٣٦٥ ، ابن عساكر : « تبيين كذب المفتري ... » ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤ .

١ السبكي جـ ٣ ص ٢٣٨ .

العلم على دفنه إلى جانب الاستاذ أبي اسحق (الاسفرايني) . فقبراهما متجاوران ... مات سنة تسع وعشرين وأربعمائة . ووقع في تاريخ ابن النجار : سنة سبع وعشرين *، وهو تصحيف من الناسخ أو وهم من المصنّف » (الموضع نفسه) .

ودَرَّس في سبعة عشر نوعاً من العلوم منها : الفقه، وأصول الفقه . والكلام ، والفرائض . والنحو والحساب . وقد برز خصوصاً في علم الحساب . قال ابن خلكان : « كان ماهراً في فنون عديدة خصوصاً علم الحساب ، فإنه كان متقناً له . وله فيه تآليف نافعة ، منها كتاب « التكملة »[1] . » وقد أثنى الفخر الرازي في كتابه « الرياض المونقة » على هذا الكتاب فقال : « لو لم يكن له إلا كتاب التكملة في الحساب ، لكفاه[2] . »

وحمل عنه العلم أكثر أهل خراسان .

مؤلفاته

ذكر السبكي له أسماء الكتب التالية :

١ — كتاب التفسير

٢ — فضائح المعتزلة

٣ — الفَرْق بين الفِرَق

٤ — الفصل في أصول الفقه

---

١ جـ ٢ ص ٣٧٢ ، القاهرة ، طبعة محمد محيي الدين عبد الحميد ١٩٤٩ .

٢ أورده السبكي جـ ٣ ص ٢٣٨ .

٥ ـ تفضيل الفقير الصابر على الغني الشاكر .

٦ ـ فضائح الكرامية

٧ ـ تأويل متشابه الأخبار

٨ ـ الملل والنحل ، مختصر « ليس في هذا النوع مثله »

٩ ـ نفي خلق القرآن

١٠ـ الصفات

١١ـ الايمان وأصوله

١٢ـ بلوغ المدى عن أصول الهدى

١٣ـ ابطال القول بالتولُّد

١٤ـ العماد في مواريث العباد ، « ليس في الفرائض والحساب لـه نظير »

١٥ـ التكملة في الحساب ، « وهو الذي أثنى عليه الإمام فخر الدين في كتاب الرياض المونقة »

١٦ـ شرح مفتاح ابن القاص ، « وهو الذي نقل عنه الرافعي في آخر باب الرجعة »

١٧ـ نقض ما عمله أبو عبد الله الجرجاني في ترجيح مذهب أبي حنيفة

١٨ـ أحكام الوطء التام ، وهو المعروف بـ « التقاء الختانين » ، في أربعة أجزاء

١٩ـ « قال ابن الصلاح : ورأيت له كتاباً في معنى لفظتي : التصوف والصوفي ـ جمع فيه من أقوال الصوفية ألف قول مرتّبة على حروف المعجم » .

* * *

وقد وصلنا من هذه الكتب :

أ – كتاب الناصح والمنصوح – مخطوط في برلين برقم ٤٧٨/ ٩

ب– الفرق بين الفرق – مخطوط في برلين برقم ٢٨٠٠؛الظاهرية بدمشق برقم ٤٥ . حققه لأول مرة محمد بدر في القاهرة ١٩١٠ بمطبعة المعارف[1].
راجع جولد تسيهر ZDMG ج ٦٥ ص ٣٤٩ / ٣٦٣ ؛ رتر في Islam ج ١٨ ص ٤٢ .

وقد ترجم بعض فصول Kate Chambers Seely بعنوان :

Moslem Schisms and Sects, Columbia University Oriental studies, vol. XV, New York 1920.

ثم ترجم كذلك قسماً آخر منه A.S. Halkin بعنوان :

Moslem Schisms and Sects, being the history of the various philosoph. Systems developed in Islam. Part 2. Translated from the Arabic with introduction, 1936.

واختصره أبـــو خلف عبد الرزاق الرسعني ، وذلك في سنة ٦٤٧ هـ (١٢٤٩ م) ، ومن هذا المختصر نسخة خطية في الظاهريـــة بدمشق ٦٢ ، ٣٧ . ونشر هذا المختصر فيليب حتّي في القاهرة ١٩٢٤ .

ج – الملل والنحل – منـه مخطوط[2] في مكتبة عاشر أفندي باستانبول برقم ٥٥٥ .

د – أصول الدين – منه مخطوط في مكتبة جار الله باستانبول برقم

---

١ ثم طبعه الشيخ زاهد الكوثري وعلق عليه تعليقات مفيدة ، القاهرة ١٩٤٨، ثم أعاد طبعه ، بدون فهارس محيي الدين عبد الحميد بمطبعة صبيح ، بدون تاريخ (حوالي ١٩٦٤) وزوده بتعليقات عديدة .

٢ يذكر زاهد الكوثري وجود مخطوط منه في مكتبة الاوقاف ببغداد (راجع نشرته « للفرق » ص ٧ ، القاهرة ١٩٤٨) .

٢٠٧٦ ؛ ونشر في استانبول سنة ١٩٢٨ ، وكان من المفروض إصدار مجلد ثان «يحتوي على مقدمة في ترجمة المؤلف وتدقيق آثاره ، وخلاصة مباحث الكتاب مع فهرست الاعلام . » كما ورد في غلاف المجلد الأول؛ ولكن لم يصدر شيء. وقد التزم نشره وطبعه مدرسة الإلهيات بدار الفنون التوركية (كذا !) باستانبول ، مطبعة الدولة .

هـ – تفسير اسماء الله الحسنى ، – منه مخطوط في المتحف البريطاني برقم ٧٥٤٧ شرقي .

و – التكملة في الحساب – منه مخطوط في مكتبة لاللي باستانبول برقم ٢٧٠٨ (١) .

ز – كتاب في المساحة – منه مخطوط في مكتبة لاللي باستانبول برقم ٢٧٠٨ (٢) .

ح – تأويل المتشابهات في الأخبار والآيات – منه مخطوط في عليجره، برقم ٩٥ (١٤) .

خراسان والتيارات الكلامية

وعبد القاهر البغدادي عاش في اقليم خراسان . وحدود خراسان كما يصفها ياقوت[1] هي :

« خراسان : بلاد واسعة ، أول حدودها مما يلي العراق : أزاذوار، قصبة جوين ، وبيهق . وآخر حدودها مما يلي الهند : طخارستان ،

---

١ معجم البلدان ج ٢ ص ٤٠٩ – ٤١٥ ، نشرة فستنفلد .

وغزنـــة ، وسجستان ، وكرمان — وليس ذلك منها إنما هو أطراف حدودها . وتشتمل على أمهات من البلاد ، منها : نيسابور ، وهراة ، ومرو — وهي كانت قصبتها — وبلخ ، وطالقـــان ، ونَسَا ، وأبِيوَرد ، وسَرَخْس ، وما يتخلل ذلك من المدن التي دون نهر جيحون . ومن الناس من يُدخل أعمال خوارزم فيها ، ويُعدُّ مـــا وراء النهر منها . وليس الأمر كذلك . وقد فتحت أكثر هذه البلاد عنوةً وصلحاً ... وذلك في سنة ٣١ أيام عثمان بإمارة عبد الله بن عامر بن كُرَيْز . وقد اختلف في تسميتها بذلك ... قيل : خُر اسم للشمس بالفارسية الدرّية ، وأسان : كأنه أصل الشي ومكانه ... وأما بالنسبة اليها ففيها لغات في كتاب العين : الخُرَسي ، منسوب إلى خراسان ، ومثله الخُراسي والخُراساني . ويجمع على الخُراسين بتخفيف ياء النسبة كقولك : الأشعرين ...

وقال البلاذري : خراسان أربعة أرباع . فالربع الأول : ايران شهر ، وهي نيسابور ، وقهستان ، والطَّبسان ، وهراة ، وبوشنْج ، وباذغيس ، وطوس واسمها طابران . — والربع الثاني : مرو الشاهجان ، وسَرَخْس ، ونَسا ، وأبيوَرْد ، ومَرْو الرّوذ ، والطالقان ، وخوارزم ، وآمل . وهما على نهر جيحون . — والربع الثالث : وهو غربي النهر ، وبينه وبين النهر ثمانية فراسخ : الفارياب ، والجوزجان ، وطخارستان العليا ، وخَست ، وأندرابة ، والباميان ، وبغلان ، ووالج ، وهي مدينة مُزاحم بن بسطام ، ورستاق بيل ، وبَذَخْشان ، وهو مدخل الناس إلى تُبَّت . ومن أندرابة مدخل الناس الى كابُل ، والتِّرمِذ ، وهو في شرقي بلخ ، والصغانيان ، وطخارستان السفلى ، وخُلْم ، وسِمِنْجان . — والربع الرابع : ما وراء النهر : بُخـــارى ، والشاش ، والطَّرار بَنْد ، والصُّغْد وهو كِش ، ونَسَف ، والروبستان ، وأشْروسَنَة ، وسنام قلعة المقنَّع ، وفرغـــانة ، وسَمَرْقَنْد .

قال المؤلف (أي ياقوت) : والصحيح في تحديد خراسان ما ذهبنا

إليه أولاً . وإنما ذكر البلاذري هذا لأن جميع ما ذكره من البلاد كان مضموماً الى والي خراسان ، وكان اسم خراسان يجمعها . فأما ما وراء النهر فهي بلاد الهياطلة : ولاية برأسها . وكذلك سجستان ، ولاية برأسها ذات نخيل ، لا عمل بينها وبين خراسان ...

وقال ابن قتيبة : أهل خراسان أهل الدعوة وأنصار الدولة . ولم يزالوا في أكثر مُلك العجم لقاحاً لا يؤدون الى أحد اتاوة ولا خراجاً . وكانت ملوك العجم ، قبل ملوك الطوائف – تنزل بلخ حتى نزلوا بابل . ثم نزل أردشير بن بابك فارس ، فصارت دار ملكهم ، وصار بخراسان ملوك الهياطلة ، وهم الذين قتلوا فيروز بن يزدجرد بن بهرام ملك فارس. وكان غزاهم فطارده بمكيدة في طريقه حتى سلك سبيلاً معطشة ، يعني مهلكة . ثم خرجوا اليه فأسروا أكثر أصحابه معه . فسألهم أن يمنّوا عليه وعلى من أُسر معه من أصحابه ، وأعطاهم موثقاً من الله وعهداً مؤكداً لا يغزوهم أبداً ولا يجوز حدودهم . ونصب حجراً بينه وبينهم ، صيّره الحدّ الذي حلَف عليه وأشهدَ الله – عز وجل – على ذلك ومن حضره من أهله وخاصة أساورته . فمنّوا عليه وأطلقوه ومن أراد ممن أُسر معه . فلما عاد إلى مملكته دخلته الأنفة والحمية مما أصابه ، وعاد لغزوهم ناكثاً لأيمانه غادراً بذمّته . وجعل الحجر الذي كان نصبه وجعله الحدّ الذي حلف أنه لا يجوزه، محمولاً أمامه في مسيره يتأول به أنه لا يتقدمه ولا يجوزه . فلما صار الى بلدهم ناشدوه الله وأذكروه به ، فأبى إلا لجاجاً ونكثاً . فواقعوه وقتلوه وحُماته وكُماته واستباحوا أكثرهم ، فلم يفلت منهم إلا الشريد . – وهم قتلوا كسرى بن قُباذ .

ثم أتى الإسلام فكانوا فيه أحسن الأمم رغبة وأشدّهم اليه مسارعة ، منّاً من الله عليهم وتفضّلاً لهم . فأسلموا طوعاً ودخلوا فيه سلماً ، وصالحوا عن بلادهم صلحاً . فخفّ خراجهم ، وقلّت نوائبهم ، ولم يجرِ عليهم سباءٌ ، ولم تُسفك فيما بينهم دماء . وبقوا على ذلك طول

أيام بني أميّة ، الى ان أساءوا السيرة واشتغلوا باللذات عن الواجبات ، انبعث عليهم جنودٌ من أهل خراسان مع أبي مسلم الخراساني ، ونزع عن قلوبهم الرحمة ، وباعد عنهم الرأفة ، حتّى أزالوا ملكهم عن آخرهم رأياً وأحنكهم سنّاً وأطولهم باعاً ، فسلموه الى بني العباس . »

أما كيف غزاها المسلمون ، فيقول : « أنفذ عمر بن الخطاب – رضه – الأحنف بن قيس في سنة ١٨ . فدخلها وتملّك مدنها . فبدأ بالطّبَسَيْن، ثم هراةٍ ، ومرو الشاهجان ونيسابور في مدة يسيرة . وهرب منه يزدجرد بن شهريار ، ملك الفرس ، إلى خاقان ملك الترك بما وراء النهر . فقال رِبْعيّ بن عامر في ذلك :

ونحن وردنا من هراة مناهلا رِواءً من المَرْوَيْن ، إن كنت جاهلا
وبلخ ونيسابور قد شقيت لنا وطوسٌ ومروٌ قد أزَرْنَ القنابلا
أنخنا عليها كورة بعد كورة نفضهُم حتّى احتوينا المناهلا
فلِلّه عينا مَنْ رأى مثلنا معاً غداة أزرنا الخيلَ تُرْكاً وكابُلا

وبقي المسلمون على ذلك ، الى أن مات عمر – رضي الله عنه – وولي عثمان . فلما كان لسنتين من ولايته تزايدوا (كذا) بنو كنازا ، وهم أخوال كسرى بنيسابور ، وألجآوا عبد الرحمن بن سَمُرة وعمّاله إلى مرو الروذ . وثنى ّ أهل مرو الشاهجان . وثلّث نيرك التركي ، فاستولى على بلخ . وألجأ من بها من المسلمين الى مرو الروذ ، وعليها عبد الرحمن ابن سمُرة . فكتب ابن سَمُرة إلى عثمان بخلع أهل خراسان ... فأرسل إلى ابن عامر عبد الله بن بشير في جند أهل البصرة . فخرج ابن عامر في الجنود حتّى تولّج خراسان من جهة يزد و الطّبَسَين . وبثّ الجنود في كُورها . وساروا نحو هراة . فافتتح البلاد في مدة يسيرة . وأعاد عُمّال المسلمين عليها » .

ويدافع ياقوت عمّن طعن في أهل خراسان فزعم أنهم بخلاء .

وأبرز مكانتهم في العلم فقال : « فأما العلم فهم فرسانه وسادته وأعيانه . ومن أين لغيرهم مثل : محمد بن اسماعيل البخـاري ، ومثل مُسْلم بن الحجاج القشيري ، وأبـي عيسى الترمذي ، واسحق بن راهويه ، وأحمد ابن حنبل ، وأبـي حـامد الغزالي ، والجويني إمام الحرمين ، والحـاكم أبـي عبد الله النيسابوري ، وغيرهم من أهل الحديث والفقـه . ومثل : الأزهري ، والجوهري ، وعبد الله بن المبارك – وكان يعدُّ من أجواد الزُّهـّـاد والأدباء ، والفـارابـي صـاحب ديوان الأدب ، والهروي ، وعبد القاهر الجرجاني ، وأبـي القاسم الزمخشري . هؤلاء من أهل الأدب ، والنظم والنثر الذين يفوت حصرهم ويعجز البليغ عن عدّهم . »

ومن هذا نرى أن خراسان كانت تطلق على البلاد الاسلامية الشمالية الشرقية حتّى جبال الهند ، ونشمل بهذا المعنى كل بلاد ما وراء النهر في الشمال الشرقي ، فيما عدا سجستان في الشمال وقوهستان في الجنوب . ويحدها شرقاً صحراء الصين والبامير من ناحية آسيا الوسطى ، وجبال هندكوش من ناحية الهند . ثم ضاقت حدودها حتّى أصبحت تطلق على منطقة يحدها من الشمال الشرقي نهر جيحون ، ومن الشمال الغربـي المفـازة الكبرى . وكانت تنقسم الى أربعة أرباع ، ينسب كل واحد منهـا الى مدينة كبرى وهي : نيسابور ، ومرو ، وهراة ، وبلخ . ومن الفتح الاسلامي حتّى عصر المأمون كانت عاصمتا خراسان هما مرو وبلخ . ولكن في عهد الأمراء الطاهريين صارت نيسابور عـاصمة الاقليم . واسم نيسابور في الفـارسية الحديثة : نيشابور ، وهو مشتق من الفارسية القديمة : نيو شاه بور : أي (صُقْع) سابور الطيب ، وسميت بذلك نسبة الى الملك سابور الثاني من آل ساسان ، إذ هو الذي جدد بناءها في القرن الرابع الميلادي . امـا مؤسس المدينة الأول فهو سابور الأول بن أردشير بابكان[1] . ويقع جزء

١ راجع : لوسترانج : « بلاد الخلافة الشرقية » ، (الترجمة العربية بعنوان : بلدان الخلافة الشرقية ، ص ٤٢٣ – ٤٢٤ . بغداد ١٩٥٤) . وراجع فيه الفصل الخاص بخراسان (ص ٤٢٣ – ٤٧٥ من الترجمة العربية) .

كبير من خراسان اليوم في شمال غربي أفغانستان ، والباقي موزع بين الروسيا شمالاً وايران من ناحية الجنوب الغربي .

أما ولاتها منذ الفتح الإسلامي فنذكر منهم :

١ – أول من دخل خراسان من المسلمين هو عبد الله بن عامر بن كُرَيْز بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس ، كتب اليه عثمان بن عفان في سنة ثلاثين هجرية ـ وكان يومئذ على البصرة ـ بالنفوذ الى خراسان ، فوصلها ، وافتتح عدة كور من خراسان في سنة ٣١ ؛ وكان على مقدمته عبد الله بن خازم السلمي ، وكان معه الأحنف بن قيس التميمي .

٢ – ثم انصرف عبد الله بن عامر وولي خراسان: قيس بن الهيثم بن أسماء بن الصلت السُّلمي ، وخلّف معه الأحنف بن قيس .

٣ – ثم وُليّ عبدُ الله حاتم بن النعمان الباهي ، فأقام بخراسان يفتح ويغزو حتى قُتِل عثمان بن عفان سنة خمس وثلاثين .

٤ – وولى عليٌّ بن ابي طالب على خراسان جَعْدة بن هُبَيْرة بن أبي وهب بن عمرو بن عائذ المخزومي .

٥ – ولما قتل عليّ سنة ٤٠ هـ وتولى معاوية ولى معاويةُ عبد الله بن عامر خراسان ؛ فوجه اليها ابنُ عامر عبد الله بن خازم السلمي وعبد الرحمن ابن سَمُرة ، فسارا جميعاً وهاجما بلخ حتى افتتحاها . ثم انصرف عبد الرحمن ابن سَمُرة فسلم خراسان الى عبد الله بن خازم السلمي .

٦ – ثم ولى معاويةُ زيادَ بن أبي سفيان البصرة وخراسان وسجستان . فوجه زيادٌ الى خراسان الحكمَ بن عمرو الغفاري أميراً فخرج الى خراسان سنة أربع وأربعين . ومات الحكم بخراسان .

٧ – فوجه زياد بن أبيه الربيعَ بن زياد بن أنس بن الديان بن قطن ابن زياد الحارثي أميراً على خراسان ، وكان الحسن البصري كاتبه .

٨ — وولى معاويةُ خالد بن مُعَمَّر السدوسي خراسان، فسار يريدها، فدسّ اليه زياد سماً فمات ولم يصل خراسان . فولى زيادٌ خراسانَ عبد الله بن الربيع بن زياد مكان أبيه ، ثم عزله وولى عبد الرحمن ابن سمرة بن حبيب .

٩ — ثم توفي زياد بن أبيه فأقر معاوية عبد الرحمن بن سمرة على سجستان ، وولى عبيد الله بن زياد خراسان . وأنفذه في جيوش ، وأمره أن يعبر النهر من بلاد طخارستان، فخرج في جمع وغزا بلاد طخارستان، وكان المهلب بن أبي صفرة هو مدبّر الامر وصاحب الحرب . وأقام عبيد الله بن زياد بخراسان سنتين ، ثم انصرف الى معاوية ، واستخلف على خراسان :

١٠ — اسلم بن زرعة بن عمرو بن الصَّعِق الكِلابي .

١١ — وولى معاويةُ عبدَ الله بن زياد خراسان ، فأقام أربعة أشهر ، وبلغ معاوية ضعفه ومهانته فعزله .

١٢ — وولى معاويةُ بعد عبد الله بن زياد : عبد الرحمن بن زياد فلم يحمده فعزله .

١٣ — وولى معاويةُ سعيدَ بن عثمان فنفذ الى خراسان وغزا سمرقند ؛ ويقال إنه أول من قطع الى ما وراء النهر ، وغزا طخارستان وبخارى وسمرقند .

١٤ — ثم عزل معاوية سعيد بن عثمان وولى أسلم بن زرعة خراسان . فخرج أسلم الى خراسان حتى قدم مرو الشاهجان ، وبها سعيد بن عثمان . وكان أسلم في جمع كثيف ، فطعن بعض أصحابه سرادق سعيد بن عثمان بالرمح فقتل جارية له . فكتب الى معاوية . فكتب اليه والى أسلم أن اقدما جميعاً عليّ . وانصرف سعيد بن عثمان عن خراسان .

١٥ – وولى عبيد الله بن زياد أخاه عبّاد بن زياد خراسان .

١٦ – ثم ولى عبدُ الرحمن بن زياد خراسان . ثم انصرف عنها واستخلف بها :

١٧ – قيس بن الهيثم السُّلَمي .

١٨ – ثم ولى يزيدُ بن معاوية سَلْمَ بن زياد خراسان . وغزا سَلْمُ خوارزم ، وافتتح مدينة كنداكين وبخارى .

١٩ – ومات يزيد بن معاوية ، وكانت فتنة ابن الزبير فانصرف سلم واستخلف عرفجة بن الورد السعدي . وسار عبد الله بن خازم السلمي مع سلم مُتبعاً له ، فردّه وكتب عهده على خراسان . فلما رجع امتنع عرفجة أن يسلم اليه . فتحاربوا بالسهام ، فأصاب عرفجة سهمٌ فمات . وأقام عبد الله بن خازم بخراسان يغزو ويفتح وهو في طاعة ابن الزبير ، إلى أن قتل عبدُ الملك بن مروان مصعبَ بن الزبير . فوجه برأسه إلى عبد الله بن خازم ، وكتب يدعوه إلى طاعته . ولكنه لم يستجب ، ولم يقبل ما جعل له عبد الملك . فوثب عليه أهل خراسان فقتلوه ، قتله وكيع بن الدَّورْقية ، وبايع لعبد الملك بن مروان .

٢٠ – ولما استقامت الأمور لعبد الملك بن مروان ولى على خراسان: أمية بن عبد الله بن خَلد بن أسِيد بن أبي العِيص بن أمية بن عبد شمس. فقطع أميةُ إلى ما وراء النهر، وصار إلى بخارى . ثم خالف عليه بُكَيْرُ بن وشاح ، فرجع . ولم يزل أميةُ على خراسان حتى وليَ الحجاجُ العراقَ .

٢١ – فكتب إلى عبد الملك يخبره أن أمر خراسان قد اضطرب . فردّ اليه الأمر ، فولى المهلب بن أبي صفرة خراسان ، وولى عبيد الله ابن أبي بَكرَةَ سجستان . ولما صار المهلب الى خراسان أقام مدة ، ثم سار الى طخارستّان ، ثم الى ركش ، مدينة الصُّغْد . ثم اعتل المهلب فرجع الى مرو روذ ، وهو عليل من إكلة وقعت في رجله . ثم مات

المهلب بخراسان ، وقد عهد الى ابنه :

٢٢ – يزيد بن المهلب،فأقام مدة .

٢٣ – ثم عزل الحجاج يزيد بن المهلّب وولّى المفضّل بن المهلب خراسان . فلم يزل بخراسان حتّى وثب الحجاج بيزيد بن المهلب وحبسه .

٢٤ – ولما وثب الحجاج بيزيد بن المهلب كتب الى قتيبة بن مُسْلم الباهلي – وكان عامله بالريّ – بولاية خراسان ، وأمره أن يقبض على المفضّل وسائر آل المهلب ؛ وقدم قتيبة بن مسلم خراسان وحمل آل المهلب الى الحجاج . وتوجه الى بخارى فافتتحها ؛ ثم صار الى الطالقان ، وقد عصى باذام ، فحاربه حتّى ظفر به . وتولى الوليد بن عبد الملك الخلافة وقتيبة على خراسان . وفتح خوارزم وسمرقند .

٢٥ – ولما ولي سليمان بن عبد الملك الخلافة وكان الحجاج قد توفي قبل ذلك بشهور ، ولى يزيدَ بن المهلب العراق وأمره أن يقصد أسباب الحجاج . فلما بلغ قتيبة بن مسلم أراد أن يخلع ، فوثب عليه وكيع بن سود التميمي ، فقتله . وأقام وكيع بخراسان وهو لا يشك في أن سليمان ابن عبد الملك يوليه خراسان ؛ ولكنه لم يفعل ، بل ولى يزيد بن المهلب خراسان مع العراق . وتوجه يزيد بن المهلب الى خراسان بنفسه فتتبع أصحاب قتيبة وحبس وكيع بن أبي سود . وخالفت كور خراسان على يزيد بن المهلب ففرق إخوته وولده في كور خراسان وولاهم أعمالها .

٢٦ – ولما تولى عمر بن عبد العزيز بن مروان الخلافة عزل يزيد وولى مكانه عديّ بن أرطاة الفزاري فأخذه عديّ بالشخوص إلى عمر ، فشخص فحبسه .

٢٧ – وولى عمرُ بن عبدِ العزيز الجراحَ بن عبد الله الحَكَمِيّ خراسان .

٢٨ – ثم عزله وولى مكانه عبد الرحمن بن نعيم الغامدي .

٢٩ – ولما تولى يزيدُ بن عبد الملك بن مروان الخلافة ولى مسلمةَ بن

عبد الملك العراق وخراسان فولى مسلمةُ خراسان سعيدَ بن عبد العزيز ابن الحارث بن الحكم بن أبي العاص . فحارب ملك فرغانة . وحاصر خُجَنْده من بلاد الصُغْد .

٣٠ — ثم عزله مسلمة وولى سعيد عمرو الحَرَشي من أهل الشام .

٣١ — ثم جُمِعَتْ خراسان والعراق لعمر بن هُبَيْرة الفزاري ، فولى خراسان ؛ مسلمَ بن سعيد بن أسلم بن زرعة الكلابي . فقدم خراسان ، وغزا فلم يعمل شيئاً وقاتله أهل فرغانة حتى هزموه .

٣٢ — ولما ولي هشام بن عبد الملك بن مروان كان قد ظهر بخراسان دعاةٌ لبني هاشم . فولى خالدَ بن عبد الله بن يزيد بن أسد بن كُرْز القَسْريَّ العراق وخراسان . وأمره أن يوجه الى خراسان من يثق به . فوجه خالد أخاه أسد بن عبد الله . فبلغه خبرهم ، فأخذ جماعةً اتهمهم فقطع أيديهم وأرجلهم .

٣٣ — وبلغ هشاماً اضطرابُ خراسان فولى من قبله : أشْرَس بن عبد الله السُّـلَميّ ، ثم عزله .

٣٤ — وولى الجنيد بن عبد الرحمن بن عمرو بن الحارث بن خارجة ابن سنان المري . ثم عزله .

٣٥ — وولى عاصم بن عبد الله بن يزيد الهلالي .

٣٦ — وبلغ هشاماً أن خراسان قد نشبت فيها الفتنة ، فضمها ثانية الى خالد بن عبد الله القسري فوجه اليها أخاه أسد بن عبد الله . ومات اسد بن عبد الله بخراسان .

٣٧ — وعزل هشامٌ خالدَ بن عبد الله عن العراق ، وولى يوسفَ ابن عمر الثقفي ، وأمره أن يوجه اليه برجل له علم بخراسان فوجه اليه بعبد الكريم بن سليط بن عطية الحنفي ، فسأله عن خراسان وحالها ورجالها . فجعل يقص عليه حتى أسمى له نصر بن سيار الليثي . فكتب

بعهده على خراسان ، وكان قبل ذلك يتولى كورة من كُور خراسان .
وتولى خراسان .

٣٨ ــ وولى الخلافة الوليد بن يزيد بن عبد الملك واستمر نصر بن سيار في الولاية على خراسان وكان قد أخذ يحيى بن زيد بن الحسين بن علي بن أبي طالب من بلخ ، وحبسه في القهندز ، ولكن يحيى احتال حتى هرب من الحبس وصار إلى ناحية نيسابور . فوجه نصر بن سيار سَلْمَ بن أحوز الهلالي فلحقه بالجوزجان فحاربه ، وقتل يحيى بن زيد وصلبه على باب الجوزجان . فلم يزل يحيى بن زيد مصلوباً حتى غلب أبو مسلم الخراساني فأنزله وكفنه ودفنه وقتل كل من شايع على قتله .

وكثرت دعاة بني هاشم بخراسان في سنة ست وعشرين ومائة للهجرة.
وحارب نصرُ بن سيار : جُدَيْعَ بن علي الكرماني الأزديَّ .

وقُتِل الوليد بن يزيد،وولي الخلافة بعده يزيد بن الوليد بن عبد الملك، وأمرُ خراسان مضطرب ، ودعاة بني هاشم قد كثروا ، ونصر بن سيار قد اعتزلته ربيعةُ واليمن .

ثم ولي الخلافة محمد بن مروان بن الحكم،آخر الخلفاء الأمويين ؛ وقد ظهر أمر أبي مسلم بخراسان ، وضعف عنه نصر بن سيار . ثم قتل أبو مسلم نصرَ بن سيار ، وغلب على خراسان في سنة ثلاثين ومائة . ووجه بعماله ورجاله ؛ ووجه قحطبة وغيره الى العراق . وأقام أبو مسلم بخراسان إلى سنة ست وثلاثين ومائة ؛ ثم استأذن أبا العباس السفاح ــ وهو أول الخلفاء العباسيين ــ في الحج فأذن له . فقدم أبو مسلم العراق واستخلف على خراسان :

٣٩ ــ أبا داود خالد بن ابراهيم الذُّهْليّ . ومات أبو العباس السفاح ، وتولى بعده الخلافة أبو جعفر المنصور ، وكان أبو داود خالد ابن ابراهيم لا يزال بخراسان خليفة لأبي مسلم . ثم قُتِل أبو مسلم ،

فخرج بخراسان سُنْفاذ يطالب بدم أبي مسلم . فوجه اليه المصور : جَهْوَرَ بن مرّار العجلي فهزمه وقتله .

٤٠ – وولى أبو جعفر المنصور عبد الجبار بن عبد الرحمن الأزديّ خراسان سنة ثمان وأربعين ومائة ، فخرج اليها ؛ وكان يتولى شرطة المنصور . فلما كثرت أمواله وعدده بخراسان أظهر المعصية ، فوجه المنصور اليه المهديّ ، فحاربه وأسره وحمله إلى أبي جعفر فقتله وصلبه بقصر ابن هُبَيْرة سنة تسع وأربعين ومائة .

٤١ – وولى المهدي خراسان : أسِيدَ بن عبد الله الخزاعي فمات بها .

٤٢ – ثم ولى على خراسان بعده حُمَيْد بن قحطبة الطائي ، فأقام بها مدة . ثم عزله المنصور وولى أبا عون عبد الملك بن يزيد .

٤٣ – وتولى المهدي الخلافة فولى خراسان : حميد بن قحطبة من جديد ، فأقام بها حتى مات . ثم ولى المهديُّ خراسان : مُعاذ بن مسلم الرازي .

٤٤ – ثم عزله المهدي وولى مكانه : المُسَيَّبَ بن زهير الضبّيّ .

٤٥ – ثم عزل المهديُّ المسيّبَ في آخر خلافته وولى خراسان : الفضل بن سليمان الطوسي فلم يزل عليها حتى مات المهدي .

٤٦ – وفي خلافة موسى الهادي ولى هرون الرشيد خراسان : جعفر ابن محمد بن الأشعث الخزاعي ، ففُلج ومات . وولى مكانه ابنه العباس ابن جعفر بن محمد بن الأشعث .

٤٧ – ثم عزله وولى الغطريف بن عطاء ، وكان خال الرشيد . فلم يضبط خراسان ، فعزله .

٤٨ – وولى حمزة بن مالك بن الهيثم الخزاعي .

٤٩ – ثم عزله وولى خراسان : الفضل بن يحيى بن خالد بن برمك . فصار إلى بلخ ، وافتتح عدة كُورَ من طخارستان ، وكابل شاه، وشِقِنان .

٥٠ ـ ثم عزل هارونُ الفضلَ بن يحيي بن خالد البرمكي وولى مكانه : علي بن عيسى بن ماهان ، وكان على شرطة الرشيد . وقد حارب الخارجين ، وقوي سلطانه وجمع أموالاً عديدة . فوجه اليه الرشيد هرثمة بن أعين البلخي فقبض على عليّ بن عيسى وقبض أمواله وحملها .

٥١ ـ وولى الرشيد هرثمة على خراسان في سنة احدى وتسعين ومائة . ثم خرج الرشيد إلى خراسان واستخلف ابنه محمداً الأمين ببغداد ، وأخرج معه المأمون إلى خراسان . وخرجت العساكر معه . فلما صار إلى طوس اعتل واشتدت به العلة ، فأنفذ المأمون ومعه هرثمة والقواد الى مرو . وتوفي الرشيد بطوس في جمادى الآخرة سنة ثلاث وتسعين ومائة، وقبره بطوس .

٥٢ ـ وأقام المأمون عمرو عاملاً على خراسان وكورها وسائر أعمالها . وأنفذ هرثمة بن أعين إلى سمرقند لمحاربة رافع بن الليث بن نصر بن سيار الليثي ؛ فلم يزل يحاربه حتى فتح سمرقند . وأقام المأمون بمرو بقية سنة ثلاث وتسعين ومائة ، وسنة أربع وتسعين ومائة . ثم كَتب اليه محمد الأمين في القدوم إلى بغداد ، فامتنع ، وأقام مكانه . فوجه الأمين اليه عليّ بن عيسى بن ماهان ، فوجه المأمون طاهر بن الحسين بن مصعب البوشنجي من مرو في أربعة آلاف ، فلقي عليّ بن عيسى بالريّ فقتله. ثم وجه المأمون هرثمة بن أعين أيضاً الى العراق . ولم يزل المأمون مقيماً بمرو حتى قُتِل محمد الأمين في آخر المحرم سنة ثمان وتسعين ومائة ، وبويع له بالخلافة . ولكن ظل يقيم في خراسان سنتي ١٩٩ و ٢٠٠ هـ . وكاتب جميع ملوك خراسان فاستصلحهم حتى استقامت .

٥٣ ـ وولى خراسان كلها : رجاء بن أبي الضحاك وكان زوج أخت الفضل بن سهل وقدم المأمون بغداد في منتصف صفر سنة أربع ومائتين .

٥٤ ــ وفسدت خراسان كلها على يد رجاء ابن أبي الضحاك فولى المأمون خراسان : غسان بن عباد فاستقام له الأمر .

٥٥ ــ ثم احتال طاهر بن الحسين بن مصعب البوشنجي حتى ولاه المأمون خراسان ، فخرج اليها في سنة خمس ومائتين .

٥٦ ــ وبلغه سوء رأي من المأمون فيه ، فأظهر خلافاً ، وبلغ المأمون ذلك ، فيقال إنه احتيل له بشربة فيها سم ، وتوفي طاهر في سنة سبع ومائتين . فولى المأمون مكانه ابنه طلحة بن طاهر بن الحسين ، فأقام أميراً بخراسان سبع سنين ، حتى توفي سنة ٢١٥ .

٥٧ ــ فولى بعده أخاه عبد الله بن طاهر ، فنزل نيسابور ، ولم ينزلها وال من ولاة خراسان قبله وجعلها وطنه . واستقام له الأمر في ولاية خراسان أربع عشرة سنة حتى توفي بنيسابور في سنة ثلاثين ومائتين .

٥٨ ــ فولى الخليفة الواثق خراسان : ابنه طاهر بن عبد الله بن طاهر ، فأقام بخراسان طوال خلافة الواثق والمتوكل والمنتصر وبعض خلافة المستعين ، لمدة ثماني عشرة سنة . وتوفي بنيسابور في رجب سنة ثمان وأربعين ومائتين .

٥٩ ــ وولى المستعينُ خراسان ابنه : محمد بن طاهر بن عبد الله ابن طاهر ، فأقام والياً عليها من سنة ثمان وأربعين ومائتين إلى سنة تسع وخمسين ومائتين . وقد كانت الأمور اضطربت بخروج الحسن بن زيد الطالبي بطبرستان ، وخروج يعقوب بن الليث الصَّفّار بسجستان ، ثم سار يعقوب بن الليث الصفار إلى نيسابور في شوال سنة تسع وخمسين ومائتين فقبض على محمد بن طاهر واستولى على أمواله ، وحمله في الأصفاد الى قلعة بمّ في كرمان . وبهذا انتهت دولة الطاهريين في خراسان .

وهكذا نرى أن آل طاهر تولوا إمارة خراسان طول خمس وخمسين

سنة ، وليها منهم خمسة أمراء ، واتخذوا نيسابور عاصمة لهم[1] .

والذي قضى على دولتهم هو يعقوب بن الليث الصفّار ، ولقب « صفّاراً » لأنه كان في حداثته يشتغل في صقل النحاس . وكان هو وأخوه عمر يظهران الزهد . وصحبا رجلاً اشتهر بالتطوع في قتال الخوارج يقال له صالح بن النضر الكناني المطوعي من أهل بُسْت . يقول ابن الأثير في تاريخه عن سنة سبع وثلاثين ومائتين : « في هذه السنة تغلب إنسان من أهل بست ، اسمه صالح بن النضر الكناني ، على سجستان ، ومعه يعقوب بن الليث . فعاد طاهر بن عبد الله بن الحسين – أمير خراسان – واستنقذها منه . ثم ظهر بها إنسان اسمه درهم بن الحسين ، من المطوعة ، فغلب عليها . وكان غير ضابط لأمور عسكره . وكان يعقوب بن الليث قائد عسكره . فلما رأى أصحابُ درهم ضعفه وعجزه اجتمعوا على يعقوب ابن الليث ، وملّكوه أمرهم لمّا رأوا من تدبيره وحسن سياسته وقيامه بأمرهم . فلما تبين له ذلك لم ينازعه في الأمر وسلّمه اليه واعتزل عنه . فاستبدّ يعقوب بالأمر ، وضبط البلاد ، وقويت شوكته ، وقصدته العساكر من كل ناحية » .

ولما تولى يعقوب بن الليث أمر المطوّعة، أي المتطوعين لقتال الخوارج (أو الشرّاة) ، حارب الخوارج الشراة وانتصر عليهم ، حتى أفناهم وأخرب ضياعهم . واستطاع بمكره ودهائه أن يتملك أصحابه ، فأطاعوه طاعة لم يطيعوها أحداً من قبله . ثم اشتدت شوكته ، وزادت صولته ، فغلب على سجستان وهراة وبوشنج وما والاها . وكان قصده هراة وبوشنج في سنة ثلاث وخمسين ومائتين ، وأمير خراسان يومئذ هو محمد بن طاهر

---

١ عن كتاب « البلدان » لاحمد بن أبي يعقوب بن واضح ، المعروف باليعقوبي المتوفى ٢٨٤ هـ ، نشرة دي خويه ، ليدن ١٨٩٢ ، ص ٢٩٥ – ٣٠٨ – مع التصرف .

ابن عبد الله بن طاهر بن الحسين الخزاعي،وعامله على بوشنج هو محمد بن أوس الأنباري . وأرسل يعقوب الى الخليفة المعتز بالله هديـــة وسأله أن يعطيه بلاد فارس . ثم شخص من سجستان يريد كرمان ، فنزل مدينة بمّ . (وهي الحـد الفاصل بين سجستان وكرمان) . وخُلع الخليفة المعتز بالله في ٣ رجب سنة ٢٥٦ ، وبويع الامـــام المهتدي . وفي خلافته لم يكن ليعقوب بن الليث كبير أمر « بل كان يغزو ويحارب من يليه من الملوك بسجستان وأعمالها، ويتطرق كُور خراسان وما قرُب من قوهستان ونواحي هراة وبو شنج وما اتصل بسجستان . ثم عاد يعقوب الى بلاد فارس[1] » . ثم دخل مدينة بلخ في جمادى الآخرة سنة ٢٥٨ ، ثم خرج منها ودخل نيسابور في ذي القعدة من سنة تسع وخمسين ومائتين ؛ وقبض على محمد ابن طاهر أمير خراسان وجميع الطاهريين . ثم خرج عنها في المحرم من سنة ستين ومائتين ومعه محمد بن طاهر مقيداً ومعه نيف وستون من أهله وتوجه نحو جرجان للقاء الحسن بن زيد العلوي أمير طبرستان وجرجان ، فهرب هذا أمامه ، ودخل يعقوبُ جرجان . ثم تقدم ودخل آمُل (وهي كرسيّ بلاد طبرستان). ثم ارسل رسله الى المعتمد فدخلوا بغداد في ١٤ جمادى الآخرة سنة ٢٦٢ هـ . ثم سار الى واسط ، وأقام بها نائباً عنه . ثم سار الى دير العاقول ، ومنها إلى اصطربند . وعلم الخليفة المعتمد أنه يقصد بغداد، فخرج لملاقاته . فانهزم يعقوب الصفّار ؛ وكا ممن تخلص من أسره في ذلك اليوم أبو عبد الله محمد بن طاهر أمير خراسان . ومضى الصفّار منهزماً إلى واسط، ثم مضى الى السوس، فتستر، ورحل الى فارس . وتوفي يعقوب بن الليث الصفار في ١٤ شوال سنة ٢٦٢ هـ . وكانت مدة تغلبه على سجستان وتلك النواحي أربع عشرة سنة وشهوراً ، وكانت وفاته بجنـــد يسابور من كور الأهواز ، فيما روى ابن الأثير عن حوادث سنة

---

١ ابن خلكان تحت رقم ٧٩٩ (جـ ٥ ص ٤٥٣ ، القاهرة ١٩٤٩) .

٢٦٥ وهو يجعل وفاته في هذه السنة ٢٦٥ ، لا سنة ٢٦٢ .

وتولى أخوه عمرو بن الليث مكانه، وأقر الخليفة المعتمد على الله ذلك. وقد أحسن عمرو التدبير والسياسة غاية الإحسان ، وبرع في إدارة البلاد .

ولكن أحد أتباع يعقوب الصفار، وهو الحجستاني (نسبة إلى خجستان: من جبل هَراة ، من قرى بادغيس) خلع طاعة عمرو وتغلب على نيسابور وبسطام في سنة ٢٦١ ﻫ .

ثم عَزَل الخليفةُ الموفقُ بالله : عمرو بن الليث الصفار عن ولاية خراسان ، وجعلها لأبي عبد الله محمد بن طاهر الخزاعي في سنة إحدى وسبعين ومائتين (سنة ٢٧١ ﻫ) ، فاستخلف محمد بن طاهر عليها رافع ابن هرثمة ، ما خلا أعمال ما وراء النهر ، فإن الموفق بالله أقرّ عليها نصر بن أحمد بن أسد الساماني خليفةً لمحمد بن طاهر .

توفي الخليفة المعتمد على الله في رجب سنة ٢٧٩ وتولى الخلافة بعده المعتضد بالله ، وعَزَل رافعَ بن هرثمة عن خراسان ، وولاها عمرو بن الليث الصفّار . فجرت حروب بينه وبين اسماعيل بن أحمد ، انهزم فيها عمرو على باب بلخ في يوم ١٨ ربيع الآخر سنة ٢٨٧ . وتوفي المعتضد بالله في ٢٢ ربيع الآخر سنة ٢٨٩ ، ومات عمرو بن الليث غداة ذلك اليوم .

وقد ملك بعده بلاد فارس حفيده طاهر بن عمرو بن الليث في ١٨ صفر سنة ٢٨٨ ، ثم استمر في ولايتها حتى سنة ٢٩٦ ، وتولى بعده الليث بن علي بن الليث ، وهو ابن أخي يعقوب وعمرو بن الليث . وجرى بين طاهر وبين سبك السبكري الصفاري منازعات ، وانتهىَ بذلك أمر الصفارية في محرم سنة سبع وتسعين ومائتين .

وتولى أمر خراسان بعدهم آل سامان . إذ استولى أبو نصر أحمد بن اسماعيل الساماني على سجستان في سنة ٢٩٨ . ذلك أنه خرج في سنة ٢٩٧

إلى الريّ ، وكان يسكن بخارى ، ثم سار الى هراة فسيّر منها جيشاً في المحرم من سنة ٢٩٨ إلى سجستان فاستولى عليها واستعمل عليها الأمير أحمد أبا صالح منصور بن اسحق . ولكنهما عصت عليه ، فأنفذ إليها عسكراً يفتحها ثانياً ، فحصرها تسعة أشهر في سنة ٣٠٠ ، وفتحها واستعمل عليها سيمجور الدواتي .

واستمرت خراسان تحت حكم الأمير أحمد بن اسماعيل بن أحمد الساماني هي وما وراء النهر الى ان قتل في سنة ٣٠١ هـ ، فانتقضت سجستان إذ تغلب عليها كثير بن أحمد بن شهفور .

وتولى بعده السعيد نصر بن أحمد ، أبو عبد الله محمد بن أحمد الجيهاني . ولكنه خرج على طاعته أهل سجستان ، واسحق بن أحمد بسمرقند ، وبعض العلويين بطبرستان ، غير أنه انتصر عليهم ، واستمر على ولاية خراسان وما وراء النهر حتى توفي في سنة ٣٣١ هـ . وتولى بعده ابنه نوح ، ولقّب « بالأمير الحميد » ، واستمر في ولايته حتى توفي في ربيع الآخر سنة ٣٤٣ هـ . ولما توفي ملك بعده ابنه عبد الملك ، فاستمر في الحكم حتى توفي في سنة ٣٥٠ هـ . وافتتنت خراسان بعده وولي بعده أخوه منصور بن نوح ، وقد وقع قتال شديد بينه وبين ركن الدولة وابنه عضد الدولة انتهى بصلح عقد في سنة ٣٦١ هـ . وتوفي منصور بن نوح في سنة ٣٦٦ هـ ، وولي الأمر بعده ابنه أبو القاسم نوح ، وكان عمره حين ولي الأمر ١٣ سنة ولقب بالمنصور .

وفي هذه السنة — سنة ٣٦٦ — كان ابتداء دولة آل سبكتكين ، إذ فيها ملك سبكتكين مدينة غزنة وأعمالها . وكان ابتداء امره أنه كان من غلمان أبي إسحق بن البتكين ، صاحب جيش غزنة للسامانية . وكان مقدّماً عنده . وعليه مدار أمره . وقدم الى بخارى أيام الأمير منصور بن نوح مع أبي اسحق ، فعرفه أرباب تلك الدولة بالعقل والعفة وجودة

الرأي والصرامة . وعاد معه الى غزنة ، فلم يلبث أبو اسحق أن توفي ، ولم يُخلف مـن أهله وأقاربه من يصلح للتقدم . فاجتمع عسكره ونظروا فيمن يلي أمرهم ويجمع كلمتهم . فاختلفوا : ثم اتفقوا على سبكتكين لما عرفوه من عقله ودينه ومروءاته وكمال خلال الخير فيه . فقدموه عليهم وولوه أمرهم وحلفوا له وأطاعوه . فوليهم وأحسن السيرة فيهم ، وساس أمورهـم سياسة حسنة ، وجعل نفسه كأحدهم في الحال والمال . وكان يدّخر من اقطاعه ما يعمل منه طعاماً لهم في كل أسبوع مرتين . — ثم إنه جمع العساكر وسار نحو الهند مجاهداً، وجرى بينه وبين الهنود حروب يشيب لها الوليد . وكشف بلادهم وشنّ الغارات عليها ، وطمع فيها . وخافه الهند . ففتح من بلادهم حصوناً ومعاقل ؛ وقتل منهم ما لا يدخل تحت الإحصاء ... ثم إن سبكتكين عظم شأنه وارتفع قدره ... واستولى سبكتكين على بست[1] » ثم قصد الى قصدار فاستولى عليها . ولما فرغ من بست وقصدار غزا الهند بعدد كبير من عساكره ومن المتطوعـة ، وحارب ملك الهند جيبال وانتصر عليه ؛ والتقى به في موقعة تالية فانتصر عليه انتصاراً عظيماً . وتوفي سبكتكين في سنة ٣٨٧ وهو في الطريق من بلخ الى غزنة . وكانت مدة ملكه نحو عشرين سنة .

ولما توفي سبكتكين وبلغ الخبر الى ولده يمين الدولة محمود بنيسابور جلس للعزاء . ثم أرسل الى أخيه اسماعيل يعزيه بأبيه ويعرفه أن أباه إنما عهـد اليه لبعده عنه ، ويذكره بما يتعينّ من تقديم الكبير ويطلب منه الوفاق . فلم يوافق اسماعيل ، وترددت الرسل بينهما ، فلم يفلح التوسط . لهذا سار محمود عن نيسابور الى هراة عازماً على قصد أخيه بغزنة ، واجتمع بعمه : بفراجق في مدينة هراة ، فساعده على أخيه ؛ وسار نحو بُست وبهـا أخوه نصر فتبعه وأعانه وسار معه إلى غزنة . وأسرع اسماعيل ،

---

[1] ابن الاثير جـ ٨ ص ٢٢٧ .

واقتتل الفريقان اقتتالاً شديداً ، فانهـــزم إسماعيل ، وتخلى عن الملك ، وكانت مدة ملكه سبعة أشهر . واستتب الأمر لمحمود بن سبكتكين . ولما فرغ من أمر أخيه ومَلَّك غزنة وعاد الى بلخ ، رأى بكتوزون قد ولي خراسان . فأرسل الى الأمير منصور بن نوح يذكر طاعته والمحاماة عن دولته ، ويطلب خراسان . فرد منصور معتذراً عن خراسان ، آمراً اياه بأخذ ترمذ وبلخ وما وراءها من أعمال بست وهراة . فلم يقنع محمود بذلك، وأعاد الطلب . فلما تيقن المنع سار الى نيسابور وبها بكتوزون ، فلما بلغه مسيرة محمود رحل عنها ، فدخلها محمود وملكها . فلما سمع بذلك منصور ابن نوح سار عن بخارى نحو نيسابور . فلما علم محمود بذلك سار عـــن نيسابور الى مرو الروذ ، ونزل عند قنطرة راعول . فسار بكتوزون الى الأمير منصور وهو بسرخس،ودبر محمود حيلة انتهت بالقبض على الأمير منصور ابن نوح سنة ٣٨٩ هـ . وتولى بعده أخوه عبد الملك . ووقعت معركة عند مرو انهزم فيها بكتوزون . وسار محمود حتى استولى على خراسان واستقر ملك محمود بخراسان . فأزال عنها اسم السامانية ، وخطب فيها للقادر بالله واستقل بملكها منفرداً . وهكذا انقرضت دولة السامانية على يد محمود بن سبكتكين في سنة ٣٨٩ هـ .

وهكذا استولى على خراسان محمود بن سبكتكين وبدأت دولـــة آل سبكتكين فيها . وقد استمر محمود يحارب في الهند ، فانتصر مرة أخرى على جيبال ملك الهند في سنة ٣٩٢ عند برشور وفتح بعدها ويهند ، وعاد إلى غزنـــة ظافراً . وسار الى سجستان فانتزعها من يد خلف بن أحمد . وفي سنة ٣٩٦ غزا المولتان ، وافتتح كواكير واستولى على حصن كالنجار. ثم بلغه عن خراسان اضطراب الأحوال فيها بسبب قصد ايلك الخان لها، والتقى به فهزمه ، وسلمت خراسان لمحمود ، وانهزم ايلك الخان في سنة ٣٩٧ . ولما فرغ محمود من الترك سار الى الهند لاستئناف الغزو . وعاد إليها في سنة ٤٠٠ فانتصر في معركة ناردين بالهند .

وفي سنة ٤٠٧ غزا قشمير وقنوج ، وفي سنة ٤١٦ فتح عدة حصون ومدن في الهند وأخذ الصنم المعروف بـ « سُومنات » ، وكان فتحاً عظيماً . وفي سنة ٤٢٠ استولى على الريّ وبلد الجبل . واستخلف بالري ابنه مسعود ، وقصد أصبهان فملكها من علاء الدولة ، وسار الى الري فأقام بها . وتوفي يمين الدولة محمود بن سبكتكين في ربيع الآخر من سنة إحدى وعشرين وأربعمائة ، وكان مولده يوم عاشوراء سنة ستين وثلثمائة . وقد أوصى بالملك لولده محمد . فلما بلغ مسعوداً خبر وفاة أبيه وهو بأصبهان سار الى خراسان وكتب الى أخيه محمد بأنه لا يريد من البلاد التي وصى له أبوه بها شيئاً وأنه يكتفي بما فتحه من بلاد طبرستان وبلد الجبل وأصبهان وغيرها ، ويطلب منه الموافقة . فرد عليه محمد رداً غليظاً . فسار مسعود لملاقاته فانهزم جند محمد ، ووصل مسعود الى غزنة في ٨ جمادى الآخرة من سنة ٤٢٢ ، وثبت ملكه ، واجتمع له مُلك خراسان وغزنة وبلاد الهند والسند وسجستان وكرمان ومكران والري وأصبهان وبلاد الجبل وغير ذلك . وسار الى التيز ومكران فملكها . واستأنف الغزوات في الهند ففتح قلعتي سرستا وغيرها من بلاد الهند ، ولكن أتاه خبر هجوم الغُزّ على بلاده فعاد الى خراسان وأجلى السلجوقية عنها في سنة ٤٣٠ وهزم الغز في عدة مواقع . ولكن خطر السلجوقية زاد ، ومن ناحية أخرى اتفق أخوه محمد وابن عمه يوسف بن سبكتكين على قتل مسعود ، فاحتالوا حتى قتله أولاد أحمد نيالتكين وذلك في سنة ٤٣٢ هـ . واستولى السلجوقية على خراسان .

ودالت دولة آل سبكتكين ، وعَظُم شأن السلجوقية ، وارتفع شأن ملكهم طغرلبك وأخيه داود ، وهما ابنا ميكائيل بن سلجوق بن بغاق . ففي سنة ٤٣٣ ملك طغرلبك جرجان وطبرستان ؛ وفي سنة ٤٣٧ أرسل أخاه ابراهيم الى بلاد الجبل فملكها ، وإلى الدينور فملكها وتابع سيره الى حلوان . وفي سنة ٤٤٢ فتح أصبهان . وسار حتى ملَك بغداد في سنة ٤٤٧ .

وصار أول « ملوك » السلجوقية ، وتملّك على العراق . وتوفي في ٨ رمضان سنة ٤٥٥ هـ . وتولى بعده ألب أرسلان ، الملقب بسلطان العالم، وهو ابن داود جغري بك بن ميكائيل بن سلجوق التركي . وملك بعد عمه طغرلبك سبع سنين وستة أشهر وأياماً . وتوفي في ١٠ ربيع الأول سنة ٤٦٥ هـ . وتولى بعده ابنه ملكشاه . وقد استوزر كلاهما نظام الملك وهو الحسن بن علي بن اسحاق . ووزر للملك ألب أرسلان وولده ملكشاه تسعاً وعشرين سنة ؛ وولد بطوس سنة ٤٠٨ ، وكان أبوه من أصحاب محمود ابن سبكتكين ، وكان من الدهاقين . وهو الذي بنى المدرسة النظامية ببغداد ونيسابور وغيرهما ؛ وكان مجلسه عامراً بالفقهاء والعلماء ، بحيث يقضي معهم غالب نهاره . وكان إذا دخل عليه أبو القاسم القشيري وأبو المعالي الجويني قام لهما وأجلسهما معه في المقعد . فإذا دخل أبو علي الفارمذي قام وأجلسه مكانه وجلس بين يديه . وخرج نظام الملك مع السلطان ملكشاه من أصبهان قاصداً بغداد في مستهل سنة ٤٨٥ فلما كان في بعض طريقه بقرية بالقرب من نهاوند « وهو يسايره في محفة ، قال : قد قُتل هنا خلقٌ من الصحابة زمن عمر . فطوبى لمن يكون عندهم ! فاتفق أنه لما أفطر (في مغرب ١٠ رمضان من تلك السنة) جاءه صبيّ في هيئة مستغيث به ومعه قصة (= شكوى) . فلما انتهى إليه ، ضربه بسكين في فؤاده وهرب ، وعثر بطنب الخيمة فأُخذ فقُتل . ومكث الوزير ساعة . وجاءه السلطان يعوده فمات وهو عنده . وقد اتُّهم السلطان في أمره أنه هو الذي مالأ عليه . فلم تطل مدته سوى خمسة وثلاثين يوماً وكان في ذلك عبرة لأولي الألباب[1] » .

* * *

١ ابن كثير : « البداية والنهاية » جـ ١٢ ص ١٤١ بيروت ١٩٦٦ .

ونكتفي بهذا القدر من تاريخ خراسان . وقد توسعنا فيه أكثر مما ينبغي في مثل هذا الكتاب الذي هو في العقائد ، لا في التاريخ السياسي ، لأن خراسان لم تلق عناية كافية من الباحثين ، ولأن الأحداث السياسية العنيفة فيها كانت لها ظلال على العقائد ؛ ولأنها كانت من أخصب بلاد الاسلام ، خصوصاً في القرن الخامس الهجري ، بالتيارات الكلامية والفلسفية . ويكفي أن نذكر أسماء : عبد القاهر البغدادي ، وإمام الحرمين الجويني ، وأبو إسحاق الاسفراييني ، وأبو القاسم القشيري ، وأبو حامد الغزالي .

وقد كانت خراسان المركز الرئيسي لمذهب الكرّامية ، إذ أن مؤسس المذهب ، أبا عبد الله محمد بن كرّام السجستاني ورد نيسابور في زمان ولاية محمد بن طاهر بن عبد الله بن طاهر (وقد تولى بخراسان من سنة ٢٤٨ إلى سنة ٢٥٩ هـ) وتبعه على مذهبه « شرذمة من أكَرَة القُرى والدُّهم[١] » من أهل سواد نيسابور . واستمر المذهب من منتصف القرن الثالث الهجري في خراسان الى أوائل القرن الخامس الهجري على الأقل ، وكان لهم مشايخ يتولون رسالة المذهب . فقد ذكر عبد القاهر البغدادي (« الفرق بين الفرق » ص ٢٢٤ ، طبعة محي الدين) أنه كان في عصره شيخ للكرامية يعرف بإبراهيم بن مهاجر ، اخترع آراءً لم يسبق إليها « فزعم أن أسماء الله — عز وجل — كلها أعراض فيه . وكذلك اسم كل مسمى عرضٌ فيه . فزعم أن الله تعالى عَرَضٌ حالٌّ في جسم قديم ، والرحمن عَرَض آخر ... » ويقول إنه ناظر ابن مهاجر هذا في مجلس ناصر الدولة أبي الحسن محمد بن ابراهيم بن سيمجور صاحب جيش السامانية في سنة سبعين وثلثمائة فيما ذهب اليه ابن مهاجر من أن الزاني عَرَض في الجسم الذي يضاف اليه الزنى ، والسارق عَرَضٌ في

---

١ عبد القاهر البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ٢١٦ ، طبعة محي الدين عبد الحميد ، القاهرة ، بدون تاريخ .

الذي تضاف اليه السرقة ، وليس الجسم زانياً ولا سارقاً .

وانتشر بها مذهب الأشاعرة ، ومن أوائلهم في خراسان : أبو الطيب ابن أبي سهل الصعلوكي النيسابوري ، المتوفى في سنة ٣٦٩ . وقد تخرج على يديه جماعة من الفقهاء بنيسابور وسائر مدن خراسان ؛ وأبو علي الدقاق النيسابوري ، شيخ أبي القاسم القشيري ، وقد ولد في نيسابور ، وخرج الى مرو ، وسلك طريق التصوف ، وصحب الأستاذ أبا القاسم النصرأباذي وتوفي في ذي الحجة سنة ٤٠٥ هـ ؛ والحاكم أبو عبد الله بن البيع النيسابوري الحافظ ، أمام أهل الحديث في عصره ، ولد في ٣ ربيع الأول سنة ٣٢١ ، وسمع بخراسان أبا العباس بن يعقوب وأبا عبـــد الله الصفّار وأبا العباس المحبوبي وطبقتهم ، وبالجبال : أبا محمد بن حمدان وأبا جعفر بن عبيد الحافظ الهمذاني . وهو صاحب كتاب « تاريخ علماء أهل نيسابور » ، و « مزكي الأخبار » ، و « المدخل الى علم الصحيح » و « الاكليل في دلائـــل النبوة » ، وتوفي في ٣ صفر سنة ٤٠٥ هـ ؛ وأبو بكر بن فورك الأصبهاني ، أقام أولاً بالعراق حتى درس بها مذهب الأشعري ، وورد إلى نيسابور فتخرج عليه جماعة كثيرة ، وتوفي في سنة ٤٠٦ ، وكـــان قد دُعي الى غزنة وجرت له بها مناظرات ؛ وأبو سعد بن أبي عثمان النيسابوري الخركوشي الزاهد ، تزهد وجالس الزهاد والمتجردين ، وسمع بنيسابور الحديث من أبي محمد يحيى بن منصور القاضي ، وأبي عمر بن نجيد وأقرانهم ، وتوفي في سنة ٤٠٦ في رواية ، وسنة ٤٠٧ في روايـة أخرى ؛ — وأبو حـــازم العبدوي النيسابوري ، توفي سنة ٤١٧ ؛ — أبو اسحق الاسفراييني ، المتكلم الكبير ، أحد كبار الأشاعرة ، درّس في نيسابور في مدرسة بنيت من أجله ولم يبن بنيسابور قبلها مثلها ، وكـان فقيهاً متكلماً أصولياً ، وعليه دَرَس القاضي أبو الطيب الباقلاني أصول الفقـــه باسفرايين ، وأخذ عنه الكلام والأصول عامةُ شيوخ نيسابور ، توفي يوم عاشوراء سنة ثماني عشرة وأربعمائة ، وكان الصاحب بن عباد

إذا انتهى الى ذكر الباقلاني وابن فورك والاسفراييني – وكانوا متعاصرين – من أصحاب الأشعري قال لأصحابه: ابن الباقلاني بحر مُغْرِق، وابن فورك صِلٌّ مطرق، والاسفراييني نارٌ تُحرق؛ – والامام أبو محمد الجويني والد الامام أبي المعالي إمام الحرمين، كان فقيهاً أصولياً أديباً نحوياً مفسّراً، تخرّج به جماعة من أئمة الاسلام له في الفقه تصانيف كبيرة الفوائد مثل « التبصرة » و « التذكرة » وله التفسير الكبير ، وتوفي في ذي القعدة سنة ثمان وثلاثين وأربعمائة ؛ – أبو القاسم الاسفراييني الأصم المعروف بـ « الاسكاف » ، من أصحاب الأشعري ، توفي في ٢٨ صفر سنة ٤٥٢ وقرأ عليه امامُ الحرمين الأصول ؛ – أبو بكر النيسابوري البيهقي الحافظ الفقيه الأصولي، واحد زمانه في الحفظ ، ومن كبار أصحاب الحاكم أبي عبد الله الحافظ، توفي في نيسابور في ١٠ جمادى الأولى سنة ٤٥٨ هـ ؛ – أبو القاسم القشيري النيسابوري ، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمد ، الصوفي الكبير صاحب « الرسالة » المعروفة باسمه (« الرسالة القشيرية »)، كان في الأصول على مذهب الأشعري ، وفي الفروع على مذهب الشافعي ولد في ربيع الأول من سنة ست وسبعين وثلثمائة ، لسان عصره وسيد فرقته ، وأستاذ الجماعة ومقدم الصوفية في عصره ، وأصله من ناحية استوا من العرب الذين وردوا خراسان وسكنوا النواحي ، درس على أبي بكر بن فورك الأصولَ ، ثم اختلف إلى أبي اسحق الاسفراييني، وأخذ طريق التصوف من أبي علي الدقاق ، وأبو علي أخذه عن أبي القسم النصرأباذي، والنصرأباذي عن الشبلي ، والشبلي عن الجنيد ، والجنيد عن السَّريّ السَّقطي ، والسريّ عن معروف الكرخي ، ومعروف عن داود الطائي ، وداود لقي التابعين . وسعى بعض الولاة ضده ، فاضطر إلى مفارقة الاوطان ، وورد على أمير المؤمنين القائم بأمر الله في بغداد ولقي قبولاً عنده ، وعاد الى نيسابور ، توفي صبيحة يوم الأحد ١٦ ربيع الآخر سنة خمس وستين وأربعمائة .

وهنا نروي خبر المحنة التي نالت أصحاب مذهب الأشعري في مفتتح سنة خمس وأربعين وأربعمائة هجرية (ابن عساكر « تبيين كذب المفتري » ص ١١٠ س ١٠) في مدينة نيسابور ، في زمان تولي طغرلبك . ذلك أن طغرلبك أراد أن يستظهر بأهل السنة المتشددين ، لتأييد ملكه . فحدث ما يحدث عادة في مثل هذه الظروف من السعاية بين أصحاب المذاهب للانتقام من خصومهم . ومن ذلك أن بعض أهل السنة نسبوا الى الأشعري مذاهب ذميمة ، وحكوا عنه مقالات من شأنها أن تظهر الأشاعرة بمظهر المبتدعة ؛ فانبرى أصحاب الأشعري للدفاع عنه . فرفع أبو القاسم عبد الكريم بن هوازي القشيري شكوى سماها « شكاية أهل السُّنة بحكاية ما نالهم من المحنة » ، ونصها هكذا : « أما بعد ! فإن الله إذا أراد أمراً قدره ، فمن ذا الذي أمسك ما سيّره ، أو قدَّم ما أخره ، أو عارضَ حكمه فغيّره ، أو غلبه على أمره فقهره ؟! كلا بل هو الله الواحد القهار ، الماجد الجبار . ومما ظهر ببلد نيسابور ، من قضايا التقدير ، في مفتتح سنة خمس وأربعين وأربعمائة من الهجرة ، ما دعا أهل الدين إلى شق صدور صبرهم ، وكشف قناع ضُرّهم . بل ظلت الملة الحنيفية تشكو غليلها ، وتبدي عويلها ، وتنصب غزائر رحمة الله على من يسمع شكوها ، وتصغي ملائكة السماء حين تندب شجوها — ذلك مما أُحدِث من لعن إمام الدين ، وسرُج ذي اليقين . مُحيي السُّنة وقامع البدعة ، وناصر الحق ، وناصح الخَلق ، الزكيّ الرضيّ أبي الحسن الأشعري — قدس الله روحه ، وسقى بماء الرحمة ضريحه . وهو الذي ذبّ عن الدين بأوضح حُجج ، وسَلك في قمع المعتزلة وسائر أنواع المبتدعة أبين منهج ، واستنفد عمره في النصح عن الحق ، وأورث المسلمين بعدَ وفاته كتبه الشاهدة بالصدق . ولما مَنّ الله الكريم على الاسلام بزمان السلطان المعظم ، المحكم بالقوة السماوية في رقاب الأمم ، الملك الأجل شاهانشاه ، يمين خليفة الله ، وغياث عباد الله : طغرلبك أبي طالب

محمد بن ميكائيل ، وقام بإحياء السُّنّة والمناضلة عن الملة ، حتى لم يبق من أصناف المبتدعة حزباً الا سلّ لاستئصالهم سيفاً عضباً ، وأذاقهم ذلاً وخسفاً ، وعقب لآثارهم نسفاً — حَرِجت صدور أهل البدع عن تحمُّل هذه النقم ، وضاق صبرهم عن مقاساة هذا الألم ، ومُنوا بلعن أنفسهم على رءوس الأشهاد بألسنتهم ، وضاقت عليهم الأرض بما رحبت بانفرادهم بالوقوع في مهواة محنتهم . فسوّلت لهم أنفسهم أمراً ، فظنوا أنهم بنوع تلبيس وضرب تدليس يجدون لعسرهم تيسيراً . فسعوا الى عالي مجلس السلطان المعظم[1] بنوع نميمة ، ونسبوا الأشعري إلى مذاهب ذميمة ، وحكوا عنه مقالات لا يوجد في كتبه منها حرف ؛ ولم ير في المقالات المصنفة للمتكلمين الموافقين والمخالفين — من وقت الأوائل إلى زماننا هذا — لشيء منها حكاية ولا وصف ، بل كل ذلك تصوير بتزوير ، وبهتان بغير تقدير . وما نقموا من الأشعري إلا أنه قال بإثبات القدر لله : خيره وشره ، نفعه وضره ؛ واثبات صفات الجلال لله: من قدرته ، وعلمه ، وإرادته ، وحياته ، وبقائه وسمعه ، وبصره ، وكلامه ، ووجهه ، ويده ؛ وأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وأنه تعالى موجود تجوز رؤيته ، وأن ارادته نافذة في مراداته . — وما لا يخفى من مسائل الأصول التي تخالف طرقه طرق المعتزلة والمجسمة فيها .

« معاشر المسلمين ! الغياث ، الغياث ! سعوا في إبطال الدين ، وراموا هدم قواعد المسلمين ، وهيهات هيهات ! « يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم ، ويأبى الله إلا أن يتم نوره » . وقد وعد الله للحق نصره وظهوره ، وللباطل محقه وثبوره . إلا أن كتب الأشعري في الآفاق مبثوثة ، ومذاهبه عند أهل السُّنّة من الفريقين معروفة

---

[1] أي طغرلبك ، السلطان السلجوقي ، وقد استولى على نيسابور في ٧ رمضان ٤٣١ هـ (= ٢٢ مايو ١٠٤٠) .

ومشهورة . فمن وصفه بالبدعة علم أنه غير محق في دعواه ، وجميع أهل السنة خَصْمُه فيما افتراه (ثم ذكر « القشيري » أربع مسائل شنع بها عليه ، وبيّن براءة ساحته فيما نسب منها اليه ، ثم قال :) ولما ظهر ابتداء هذه الفتنة بنيسابور ، وانتشر في الآفاق خبره ، وعظم على قلوب كافة المسلمين من أهل السُّنّة والجماعة أمره ، ولم يبعد أن يخامر قلوب بعض أهل السلامة والوداعة توهمٌ في بعض هذه المسائل أن لعل الإمام أبا الحسن علي بن اسماعيل الأشعري – رحمه الله – قال ببعض هذه المقالات في بعض كتبه – ولقد قيل : مَنْ يَسْمَعْ يُخِلّ – أثبتنا هذه الفصول في شرح هذه الحالة ، وأوضحنا صورة الأمر بذكر هذه الجملة، ليضرب كلُّ مَنْ (هو) مِنْ أهل السنة إذا وقف عليها بسهمه في الانتصار لدين الله من دعاءٍ يخلصه ، واهتمام يصدقه ، وكل عن قلوبنا بالاستماع إلى هذه القصة يحمله ، بل ثواب من الله على التوجع بذلك يستوجبه . والله غالبٌ على أمره ، وله الحمد على ما يمضيه من أحكامه ويبرمه ، ويقضيه من أفعاله فيما يؤخره ويقدمه ، وصلواته على سيدنا المصطفى وعلى آله وسلم ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم[1] » .

ولم يورد ابن عساكر نص هذه الأربع مسائل ، ولكننا نجد هذه الرسالة بكاملها في « طبقات الشافعية » للسبكي (ج ٢ ص ٢٧٥ – ٢٨٨). ومن ناحية أخرى كتب أبو القاسم القشيري بخطه مكتوباً في ذي القعدة سنة ست وثلاثين وأربعمائة وقع هو عليه ومعهُ وقع : أبو عبد الله الخبازي المقري ، وأبو محمد الجويني ، وعبد الله بن يوسف ، وأبو الفتح الشاشي ، ومضر بن محمد الشاشي ، وعلي بن أحمد الجويني (والد إمام الحرمين) ، وأبو الفتح العمري الهروي الفقيه ، وناصر بن الحسين ، والأيوبي (!) ، وأحمد بن محمد بن الحسن بن أبي أيوب ،

---

١ ابن عساكر : « تبيين كذب المفتري ... » ص ١١٠ – ١١٢ .

وعلي بن محمد بن أبي أيوب، والامام أبو عثمان الصابوني ، واسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني ، وابنه أبو نصر الصابوني ، وعبد الله بن اسماعيل الصابوني ، والشريف البكر ، وعلي بن الحسن البكري الزبيري، ومحمد بن الحسن، وأبو الحسن الملقاباذي ، وعبد الجبار الاسفراييني الذي كتب بالفارسية تقريظاً للأشعري، وعبد الجبار بن علي بن محمد الاسفراييني ، وابنه محمد.

ونص هذا البيان الموجز الذي أصدره هؤلاء وكتبه أبو القاسم عبد الكريم ابن هوازن القشيري بخطه ، ووقع عليه ، وأحياناً مع تعليق ، هؤلاء المذكورون — هو :

« بسم الله الرحمن الرحيم . اتفق أصحاب الحديث أن أبا الحسن علي ابن اسماعيل الأشعري رضي الله عنه — كان إماماً من أئمة أصحاب الحديث ، ومذهبه مذهب أصحاب الحديث . تكلم في أصول الديانات على طريقة أهل السُّنّة ، وردّ على المخالفين من أهل الزيغ والبدعة . وكان على المعتزلة والروافض والمبتدعين من أهل القبلة والخارجين عن الملة — سيفاً مسلولاً . ومن طعن فيه أو قدح ، أو لعنه أو سبه — فقد بسط لسان السوء في جميع أهل السُّنّة . بذلنا خطوطنا طائعين بذلك في هذا الذكر ، في ذي القعدة سنة ست وثلاثين وأربعمائة . والأمر على هذه الجملة المذكورة في هذا الذكر . وكتبه عبد الكريم بن هوازن القشيري[1] . »

والسبكي في طبقات الشافعية (ج ٢ ص ٢٦٩ — ٢٧٢) يشرح حال هذه الفتنة التي وقعت بمدينة نيسابور ، قاعدة خراسان ، وكيف أدت إلى خروج إمام الحرمين ، والحافظ البيهقي ، وأبي القاسم القشيري من نيسابور ، فيقول إن السلطان في ذلك الوقت كان هو طغرلبك السلجوقي، « وكان رجلاً حنفياً سُنّياً خيراً عادلاً محبباً إلى أهل العلم ، من كبار الملوك وعظمائهم . وهو أول ملوك السلجوقية . وكان يصوم الاثنين

---

١ ابن عساكر : « تبيين كذب المفتري ... » ص ١١٣ ، دمشق ١٣٤٧ هـ .

والخميس » (جـ٢ ص ٢٦٩) . وكان لـه وزير « سوء » على حد تعبير السبكي ، هو أبو مضر منصور بن محمد الكندري . « وكان معتزلياً رافضياً ... يقول بخلق الأفعال وغيره من قبائح القدرية ، وسب الشيخين (أبـي بكر وعمر) وسائر الصحابة وغير ذلك من قبائح شرّ الروافض ، وتشبيه الله بخلقه وغير ذلك من قبائح الكرامية والمجسمة » (ص ٢٧٠) . واتفق أن رئيس البلد كان هو الأستاذ أبـا سهل ابن الموفق ، وكان جواداً ذا أموال جزيلة وصدقات دارة وهبات هائلة ، وكان مرموقـاً بالوزارة ، وداره مجتمع العلماء وملتقى الأئمة من فريقي الحنفية والشافعية في داره يتناظرون . وكان عارفاً بأصول الدين عـلى مذهب الأشعري ، مناضلاً في الذب عن هذا المذهب . فعظم ذلك على الكندري ، لما في نفسه من كراهية مذهب الأشعري ، ومن بغض ابن الموفق وخشيته من أن يثب على الوزارة . لهذا حسّن الكندري للسلطان طغرلبك لَعْنَ المبتدعة على المنابر . فأمر طغرلبك بلعن المبتدعة على المنابر . فاتخذ الكندري من ذلك ذريعة الى التنكيل بالأشعرية ، « وصار يقصدهم بالإهانـة والأذى والمنع من الوعظ والتدريس وعزلهم عن خطابـة الجامع . واستعان بطائفة من المعتزلة الذين زعموا أنهم يقلّدون مذهب أبـي حنيفـة ؛ أشربوا في قلوبهم فضائح القدرية ، واتخذوا التمذهب بالمذهب الحنفي سياجاً عليهم . فحسنوا إلى السلطان الازراء بمذهب الشافعي عموماً ، وبالأشعرية خصوصاً . وهذه هي الفتنة التي طـار شررها فملأ الآفاق ، وطال ضررهـا فشمل خراسان والشام والحجاز والعراق » (جـ٢ ص ٢٧٠) .

فتدخل أبو سهل ابن الموفق لدفع الأذى عن الأشاعرة ، وتردد الى المعسكر في هذا الغرض ؛ لكن لم يفلح مسعاه ، وبالعكس « جاء الأمر من قِبل السلطـان طغرلبك بالقبض على الرئيس الفراتي ، والاستاذ أبـي القاسم القشيري ، وامام الحرمين ، أبـي سهل ابن الموفق ، ونفيهم ، ومنعهم عن المحافل . وكان أبو سهل غائباً إلى بعض النواحي . ولما قرىء الكتاب بنفيهم

أغري بهم العامة والأوباش. فأخذوا بالأستاذ أبي القاسم القشيري والفراتي يجرونهما ويستخفون بهما، وحُبسا بالقهندز[1] . وأما إمام الحرمين فانه كان أحس بالأمر ، واختفى ، وخرج على طريق كرمان إلى الحجاز ؛ ومن ثم جاور وسمي إمام الحرمين . وبقي القشيري والفراتي مسجونين أكثر من شهر . فتهيأ أبو سهل ابن الموفق من ناحية باخَرْز ، وجمع من أعوانه رجالاً عارفين بالحرب . وأتى باب البلد ، وطلب اخراج الفراتي والقشيري . فما أجيب ، بل هُدّد بالقبض عليه بمقتضى ما تقدم من مرسوم السلطان . فلم يلتفت ، وعزم على دخول البلد ليلاً ، وإخراجهما مجاهرة . وكان متولي البلد قد تهيأ للحرب . فزحف أبو سهل ليلاً الى قرية له على باب البلد ، ودخل مُعافصةً[2] الى داره وصاح من معه بالنقرات العالية . فلما أصبحوا ترددت الرسل والنصحاء في الصلح ، وأشاروا على الأمير باطلاق الاستاذ والرئيس . فأبى ، وبرز برجاله وقصد محلة أبي سهل . فقام واحد من أعوان أبي سهل ، إلا أنه يُعدُّ بألفٍ ، وضرغام إلا أنه في زي إنسان ، واستدعى منه كفاية تلك الثائرة إياه وأصحابه . وأذنوا لهم . فالتقوا في السوق ، وثبت هؤلاء حتى فرغ نُشّاب أولئك ، وتأنى الحقُّ حتى انقضت تُرهات الباطل . ثم حمل أصحاب ابن الموفق على أولئك حملة رجل واحد ، فهزموهم بإذن الله ، وجرحوا أمير البلد وهموا بأسره . ثم توسَّط الناسُ ودخلوا على أبي سهل في تسكين الفتنة وإطفاء الثائرة . وأتوا بالاستاذ (القشيري) والرئيس الى داره . وقالوا : قد حصل القصد ، وأُخْرِج هذان من الحبس . فلما انتصر أبو سهل وتمّ له ما ابتغى تشاور هو وأصحابه فيما بينهم ، وعلموا

---

[1] قهندز : كلمة فارسية الاصل ، أصلها بالفارسية : كهن ـ دز : اسم لاربعة أماكن محصنة ، ثم اطلق على القلعة بوجه عام .

[2] أي عنوة وغلبة .

أن مخالفة السلطان لها تبعة ، وأن الخصوم لا ينامون . فاتفقوا على مهاجرة البلد إلى ناحية استواء ، ثم يذهبون إلى الملك (طغرلبك) ، وبقي بعض الأصحاب بالنواحي مفرقين . وذهب أبو سهل إلى المعسكر ، وكان على مدينة الري . وخرج خصمه من الجانب الآخر ، فتوافيا بالري ، وأنهى إلى السلطان ما جرى ، وسعى بأصحاب الشافعي وبالإمام أبي سهل خصوصاً . فقبض على أبي سهل وحُبِس في بعض القلاع وأخذت أمواله وبيعت ضياعه ، ثم فرج عنه وخرج وحج . فهذا ما كان من الفتنة . وكان هذا السلطان مع دينه وخيره ممن لم يمهله الله بعد إذنه بالسب وبحبس القشيري . ولم يمكث بعد هذه الوقعة الشنيعة واتفاق هذه الفضيحة الفظيعة إلا زمناً يسيراً ، وتوفي . وتسلطن بعده السلطان الأعظم عضد الدولة أبو شجاع ألب أرسلان . ولم يلبث الكندري إلا يسيراً وقُتِل شرَّ قتلة وجُعِل كل جزء من أجزائه في ناحية — ولذلك شرح يطول لسنا له الآن ، وأسفر صباح الزمان عن طلعة الوزير نظام المُلْك ، فقام في نصرة الدين قياماً مؤزراً ، وعاد الحق معززاً موقراً ، وأمَرَ بإسقاط ذكر السبّ وتأديب من فعله » (السبكي : « طبقات الشافعية » ج ٢ ص ٢٧٠ — ٢٧١ ، الطبعة الأولى بالمطبعة الحسينية) وكان مقتل الكندري في سنة ٤٥٦ هـ .

ويذكر بعد ذلك أن أهل خراسان من نيسابور ونواحيها ومرو وما والاها تفرقوا : فمنهم من ذهب إلى العراق ، ومنهم من ذهب الى الحجاز . فممّن حجّ : الحافظ أبو بكر البيهقي ، وأبو القاسم القشيري ، وامام الحرمين أبو المعالي الجويني . ويقال إن أربعمائة قاض من قضاة المسلمين من الشافعية والحنفية هجروا بلادهم بسبب هذه الواقعة .

وكان البيهقي بمدينة بيهق حين وقعت المحنة بنيسابور ، فكتب الى عميد الملك الكندري كتاباً أورده بكامله ابن عساكر (« تبيين كذب المفتري ... » ص ١٠٠ — ١٠٨) وأورده باختصار السبكي (« طبقات

الشافعية » ج ٢ ص ٢٧٢ – ٢٧٥) ، فراجعه فيها . وفيه يدافع عن الأشاعرة ويطلب من الكندري وقف اضطهادهم . ولكن لم يفلح في ذلك، وبعد أن وفد على نيسابور لشد أزر أصحابه ، اضطر معهم أن يهاجر فهاجر إلى الحجاز كما رأينا مع القشيري وإمام الحرمين . ولم يعد إلا بعد مصرع الكندري في سنة ٤٥٦ ، ولما كان قد توفي في سنة ٤٥٨ هـ فكأنه لم يعش بعد عودته إلى نيسابور إلا عامين .

وابن الأثير في حوادث سنة ٤٥٦ التي قتل فيها عميد الملك الكندري يشير إلى هذه الأحداث فيقول عن الكندري إنه «كان شديد التعصب على الشافعية ، كثير الوقيعة في الشافعي – رضي الله تعالى عنه . بلغ من تعصبه أنه خاطب السلطان (= طغرلبك) في لعن الرافضة (= الشيعة) على منابر خراسان . فأذن في ذلك ، فأمر بلعنهم . وأضاف اليهم الأشعرية، فأنف من ذلك أئمة خراسان : منهم الإمام أبو القاسم القشيري ، والامام أبو المعالي الجويني وغيرهما ، ففارقوا خراسان . وأقام إمام الحرمين بمكة أربع سنين إلى أن انقضت دولته ، يدرّس ويُفتي ، فلهذا لُقّب: « إمام الحرمين » . – فلما جاءت الدولة النظامية (نسبة إلى نظام الملك الذي تولى الوزارة لألب أرسلان) أحضر من انتزح منهم وأكرمهم وأحسن اليهم[1] . »

وكان سبب اتصال الكندري بالسلطان طغرلبك أن السلطان لما ورد نيسابور طلب رجلاً يكتب له ويكون فصيحاً بالعربية ، فدل عليه الموفق والد أبي سهل . فاستطاع أن ينال الحظوة عند السلطان حتى صار وزيراً له ولقب بلقب « عميد الملك » (= وزير) ، وظل في هذه المكانة الى ان توفي السلطان طغرلبك في ٨ رمضان سنة ٤٥٥ . فأجلس

---

١ ابن الاثير الجزري المتوفى ٦٣٠ هـ : « الكامل في التاريخ » ج ٨ ص ٩٧ ، القاهرة ، المكتبة التجارية .

الكندري مكانه في السلطنة : سليمان بن داود جغري بك أخي السلطان طغرلبك ، وكان طغرلبك قد عهد اليه بالملك . ولكن الأمراء السلاجقة اختلفوا في أمر تعيين سليمان سلطاناً . فمضى باغي سيان واردم إلى قزوين، وخطبا لعضد الدولة ألب أرسلان محمد بن داود جغري بك ، وكان حينئذ صاحب خراسان ، ومعه نظام الملك وزيره . وكان الناس يميلون اليه فلما رأى عميد الملك الكندري انعكاس الحال عليه أمر بالخطبة للسلطان ألب أرسلان . ثم ذهب قاصداً خدمة نظام الملك وزير ألب أرسلان ، وقدم بين يديه خمسمائة دينار ، واعتذر وانصرف من عنده ، فسار أكثر الناس معه ، فخوف نظامُ الملك السلطان ألب أرسلان من مغبة ذلك . فقبض عليه ، وأنفذ إلى مروالروذ ، وحبس هناك عاماً . ثم بعث اليه غلامين ضرباه بالسيف وقتلاه ، وكان ذلك في ذي الحجة من سنة ست وخمسين وأربعمائة ، وكان عمره يوم قتل نيفاً وأربعين سنة .

فالكندري إذن حمل على الشيعة والأشاعرة والشافعية واضطهدهم من سنة ٤٤٥ حتى سنة ٤٥٥ .

منهج عبد القاهر البغدادي

يتميز منهج عبد القاهر البغدادي بذكر الآراء المختلفة في المسألة الواحدة ، أي أن عنده حاسة تاريخية مذهبية واضحة . ويظهر هذا خصوصاً في كتاب « أصول الدين » ، إذ هو يذكر دائماً المذاهب المختلفة بأسمائها ويورد آراء أصحاب الآراء . ولهجته هنا موضوعية هادئة، بعكس لهجته الحادة العنيفة الظاهرة في عرضه لسائر المذاهب عدا مذهب أهل السنة ، في كتاب « الفرق بين الفرق » ، والسبب في هذا أن هذا

الكتاب الأخير قصد به إلى « بيان الفرقة الناجيـــة » أي أهل السنة ، فاضطر من أجل ذلك إلى الهجوم العنيف عـلى سائر الفـرَق : الشيعة ، المعتزلة ، الخوارج ، الكرامية ، الجهمية ، الخ .

والتبويب الذي التزمـــه عبد القاهر في « أصول الدين » منظم عقلي مُحكَم . فقد ذكر فيه خمسة عشر أصلاً من أصول الدين ، وشرح كل أصل بخمس عشرة مسئلة . وراح يبرر اتخـــاذه الرقم ١٥ أساساً للتقسيم والحصر فقال إن كثيراً من أحكام الشريعة تتعلق أو يرد فيها الرقم ١٥ ، ولهذا لم يكره تقسيم قواعد الدين على خمسة عشر أصـــلاً ، وتقسيم كل أصل منها خمس عشرة مسئلة . وتبعاً لذلك انقسم كتابه هذا الى مائتين وخمس وعشرين مسئلة في كل مسئلة منها : المذهب ، والخلاف ، أي رأي الأشاعرة والرد على آراء مخالفيهم .

والأصول الخمسة عشر التي بينها في هذا الكتاب هي :

١ – بيان الحقائق والعلوم على الخصوص والعموم

٢ – حدوث العالم على أقسامه من أعراضه وأجسامه

٣ – معرفة صانع العالم ونعوته في ذاته

٤ – معرفة صفاته القائمة بذاته

٥ – معرفة أسمائه وأوصافه

٦ – معرفة عدله وحكمه

٧ – معرفة رُسُله وأنبيائه

٨ – معرفة معجزات أنبيائه وكرامات أوليائه

٩ – معرفة أركان شريعة الاسلام

١٠– معرفة أحكام التكليف في الأمر والنهي والخبر

١١– معرفة أحكام العباد في المعاد

١٢– بيان أصول الايمان

١٣ – بيان احكام الإمامة وشروط الزعامة

١٤ – معرفة أحكام العلماء والأئمة

١٥ – بيان أحكام الكفر وأهل الأهواء الفَجَرة

وهو في العادة يبتدىء بإيراد رأي الأشاعرة ، ويتلوه برأي الخصوم والرد عليه . ولا نستطيع أن نحدّد إلى أي مدى أو متى يكون الرد من عند البغدادي وليس منقولاً عن أحد شيوخ المذهب : فهو عادة يستخدم التعبير : « عندنا » أو « أصحابنا » للدلالة على آراء شيوخ المذهب ، ورأيه هو رأيهم . ويفرق أحياناً بين أجيال من هؤلاء الأصحاب فيقول مثلاً : « قال **قدماء** أصحابنا ... » (« أصول الدين » ص ١٠٨ س ١٧). ويخص بالذكر من أصحاب مذهب الأشعرية التالية اسماؤهم :

أبو الحسن الأشعري (ص ١٠ ، ٢٥ ، ٢٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٥، ٥٦ ، ٨٨ ، ٩٧ ، ١٠٤ ، ١٠٩ ، ١١٥ ... الخ الخ)

ابو محمد عبد الله بن سعيد القطان (ص ٨٩ ،٩٠ ، ٩٧ ، ١٠٤ ، ١٠٩ ... الخ الخ)

أبو العباس القلانسي (ص ١٠ ، ٢٩ ، ٤٠ ، ٦٧ ، ٨٧ ، ٨٩ ، ٩٠، ٩٧ ، ١٠٩ ، ١١١ ...)

أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (٤٥ ، ٦٧ ، ٩٠ ، ١٠٩ ، ١٢٣ ... الخ الخ)

وهو يقول في « الفرق بين الفرق[1] » : « وقد أدركنا منهم (أي أهل السنة) في عصرنا : ابن مجاهد ، وابن الطيب ، وابن فورك ، وابراهيم بن محمد[2] » . ويذكر أحياناً اسم أبي محمد عبد الله بن سعيد

---

١ ص ٢٢١ ، نشرة الكوثري ، القاهرة ١٩٤٧ .

٢ هو ابو اسحق ابرهيم بن محمد الاسفراييني، المتوفى في ١٠ محرم ٤١٨، ومؤلف : «اصول الدين» (٥ مجلدات)، و «تعليقه في اصول الفقه» الخ.. وبه تفقه أبو الطيب الطبري والقشيري والبيهقي . راجع عنه «شذرات =

القطان مقروناً بالنعت : قال شيخنا ... (ص ١٠٤) . ويعدّ البغدادي لذلك مصدراً رئيسياً من مصادرنا عن مذهب الأشاعرة ، أولاً لدقته في ايراد مذهبهم ، ولاستيفائه لأوُجه آرائهم في مختلف مسائل الدين ، والحجج التي أدلوا بها في الدفاع عن هذه الآراء ضد الخصوم ، خصوصاً وأنه ينقل عن كتب للأشعري والقطان والقلانسي ضاعت . وهو يمتاز عن الباقلاني مثلاً بتقسيماته الهندسية المحكمة ، وعرضه الآراء المختلفة في المسألة الواحدة بإيجاز مجزىء . وقدرته على التقسيمات الدقيقة الهندسية راجعة إلى عقليته الرياضية الفذّة .

ولكن لما كان لا يتميز له مذهب خاص في هذا العرض ، فإن من الصعب جداً عرض مذهبه الخاص الذي انفرد به دون اصحابه من الأشاعرة.

لقد كان عبد القاهر البغدادي ــ بحسب ما لدينا من مؤلفاته ــ عارضاً لآراء الأشاعرة أكثر منه مفكراً أصيلاً ذا آراء انفرد بها أو براهين جديدة ساقها . ولهذا نجد عنده أوضح عرض لجماع مذهب أهل السنة ، وذلك في القسم الأخير من كتاب « الفرق بين الفرق » . وهذا العرض يتفق تماماً مع ما يورده من آراء الأشاعرة في « أصول الدين » ، بحيث يمكن أن نعد ذلك القسم من « الفرق » بمثابة تجريد لما في « أصول الدين » من عرض لآراء الأشاعرة .

= الذهب » ج ٣ ص ٢٠٩ ــ ٢١٠ ٠ أما ابن فورك (بضم الفاء وفتح الراء) فتوفي سنة ٤٠٦ ٠ وقد دعي الى نيسابور، وبنيت له مدرسة بها، ودعي الى مدينة غزنة وجرت له بها مناظرات عظيمة ويقال ان السلطان محمود بن سبكتكين دس له سما فمات ونقل الى نيسابور فدفن بها ٠ راجع « شذرات الذهب » ج ٣ ص ١٨١ ــ ١٨٢ ٠

مذهب أهل السنة والجماعة

كما يعرضه البغدادي

والبغدادي يحاول أن يبين في « الفِرَق » (ص ٣٦٢ — ٣٦٥ ، طبعة محي الدين) أن مذهب أهل السنة والجماعة — ويقصد مذهب الأشعري — هو بعينه مذهبَ الصحابة والتابعين ومن تلاهم من الأئمة الأعلام . إذ يجعل أول متكلمي أهل السنة من الصحابة : علي بن أبي طالب حيث ناظر الخوارج في مسائل الوعد والوعيد ، وناظر القدرية في المشيئة والاستطاعة والقدر .

ويتلوه عبد الله بن عمر حيث تبرّأ من معبد الجهني في نفيه القدر .

وأول متكلمي أهل السُّنة من التابعين : عمر بن عبد العزيز ، وينسب اليه البغدادي « رسالة بليغة في الرد على القدرية » (ص ٣٦٣) . ثم زيد بن علي زين العابدين ، وله كتاب في الرد على القدرية . ثم الحسن البصري ، وله رسالة الى عمر بن عبد العزيز في ذم القدرية يقول البغدادي إنها « معروفة » . ثم الشعبي ، وكان أشدّ الناس على القدرية . ثم الزُّهري، وهو الذي أفتى عبدَ الملك بن مروان بدماء القدرية .

ويتلو هذه الطبقة : جعفر بنُ محمد الصادق ، وينسب إليه : كتاب الرد على القدرية ، وكتاب الرد على الخوارج ، ورسالة في الرد على الغلاة من الروافض .

وأول متكلمي أهل السنة من الفقهاء وأرباب المذاهب : أبو حنيفة والشافعي . فأبو حنيفة « له كتاب في الرد على القدرية سماه كتاب : الفقه الأكبر ؛ وله رسالة أملاها في نصرة قول أهل السنة إن الاستطاعة مع الفعل ... وللشافعي كتابان في الكلام، أحدهما : في تصحيح النبوة والرد

على البراهمة،والثاني في الرد على أهل الأهواء . »

ثم من بعدهم جاء الامام أبو الحسن الأشعري . ولا يذكره البغدادي على أنه مؤسس المذهب أو واضع أسسه الحقيقية مثلاً ، بل يكتفي بأن ينعته بقوله : « الامام أبو الحسن الأشعري الذي صار شَجىً في حلوق القدرية » .

ويذكر من تلامذة الأشعري المشهورين : أبا الحسن الباهلي ، وأبا عبد الله بن مجاهد، « وهما اللذان أثمرا تلامذةً هم الى اليوم شموس الزمان وأئمة العصر : كأبي بكر محمد بن الطيب (الباقلاني) ، وأبي اسحق ابراهيم بن محمد الاسفراييني ، وابن فورك » .

ثم يستدرك ويقول إنه كان قبل هذه الطبقة : أبو علي الثقفي « وفي زمانه كان إمام السُّنة أبو العباس القلانسي الذي زادت تصانيفه في الكلام على مائة وخمسين كتاباً » . وأما الذين أدركهم البغدادي فهم كما قلنا من قبل : ابن مجاهد ، وابن الطيب ، وابن فورك ، وابراهيم بن محمد.

ويضيف إلى هؤلاء طوائف من أئمة الفقه ، وأئمة الحديث والاسناد، وجمهرة من أهل النحو واللغة والأدب من كوفيين وبصريّين ، وأئمة القراءة وحَملة التفسير بالرواية وبعض مشاهير علماء المغازي والسير والتواريخ ونقد الأخبار .

ويريد ان يتوصل من هذا الى ان « جِماع الفضل في العلوم في أهل السنة والجماعة » (ص ٣٦٥) .

وصنيعه هذا سنجده عند المرتضى في « المنية والأمل » ، وهو يعدد في الفصل الأخير أسلاف المعتزلة من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين والخلفاء الخ .

وهو في مستهل الباب الخامس من « الفِرَق » — وهو الذي عقده على بيان مذهب أهل السنة والجماعة — يصنفهم إلى ثمانية اصناف :

١ ــ صنف المتكلمين على مذهب اهل السنة ؛

٢ ــ صنف أئمة الفقه من فريقي الحديث والرأي ، ويدخل فيه أصحاب مؤسسي المذاهب كلهم تقريباً : مالك ، الشافعي ، الأوزاعي ، الثوري ، أبو حنيفة ، ابن أبو ليلى ، أبي ثور، أحمد بن حنبل وأهل الظاهر ،

٣ ــ علماء الحديث .

٤ ــ علماء اللغة من نحويي الكوفة والبصرة « الذين لم يخلطوا علمهم.. بشيء من بدعَ القدرية أو الرافضة أو الخوارج » ؛

٥ ــ علماء القراءة وتفسير القرآن ؛

٦ ــ الزهاد الصوفية « الذين أبصروا فأقصروا واختبروا فاعتبروا ...»

٧ ــ « قوم مرابطون في ثغور المسلمين في وجوه الكفرة ، يجاهدون أعداء المسلمين ... ويظهرون في ثغورهم مذاهب أهل السُّنة والجماعة » (ص ٣١٧)

٨ ــ « عامة البلدان التي غلَب فيها شعار أهل السُّنة دون عامة البقاع التي ظهر فيها شعار أهل الأهواء الضالة » (ص ٣١٨) ، بيد أنه لم يحدد هذه البلدان .

أهل السنة والجماعة هم الفرقة الناجية

ثم يأخذ في بيان الأسباب التي تقطع بأن أهل السنة والجماعة هم وحدهم الفرقة الناجية من بين فرق الأمة الثلاث والسبعين ، لأنهم وحدهم الموافقون للصحابة ، بينما سائر الفرق تخالف الصحابة أو تطعن فيهم .

الأصول التي اجتمع عليها أهل السنة والجماعة

ويبين الأصول التي اتفق عليها أهل السنة والجماعة ، وقسم ذلك على أركان عدّتها خمسة عشر ركناً ، تمشياً مع الرقم ١٥ الأثير لدى صاحبنا. وفي كل ركن يبين مذهب أهل السنة الذي أجمعوا عليه . والتناظر دقيق واضح – كما قلنا – بين عرضه في « الفرق » وعرضه في « أصول الدين » . وإنما عرضه في « الفرق » هو مجرد تقرير لمذهب أهل السنة دون بيان الآراء المخالفة ، ودون سرد الحجج المؤيدة لأقوال أهل السنة أو تقييد الآراء المخالفة . ومن شاء عرضاً واضحاً متسقاً مجرداً من الجدل لمذهب أهل السنة والجماعة لما وجده خيراً منه في كتاب « الفرق بين الفرق » (ص ٣٢٤ – ٣٥٩) فهو أوضح وأوجز وأدق عرض لعقيدة Catéchisme أهل السنة والجماعة . وينبغي على من يلتمس مذهبها أن يرجع اليه في هذه الصورة المجردة ، خصوصاً وأنه بهذه الصورة قد صار بمثابة عقيدة كافة أهل السُّنة منذ ذلك التاريخ حتى يوم الناس هذا . ويمكن أن يجد فيه من يلتمس معرفة عقيدة المسلمين بوجه عام خير عرض وأوفاه وأوضحه .

إمام الحرمين أبو المعالي الجويني

هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيويه الجويني النيسابوري ، إمام الحرمين ؛ وكنيته أبو المعالي .

ولد في ثامن عشر المحرم سنة تسع عشرة وأربعمائة (١٧ فبراير سنة ١٠٢٨ م) في بليدة تدعى أزاذْوار ، وهي قصبة كورة جُوين من أعمال نيسابور، وأول هذه الكورة لمن يجيئوها من ناحية الريّ ! . ويقول ياقوت (« معجم البلدان » ج ١ ص ٢٣١ ، نشرة فستنفلد) عن البلد : « وعهدي به عامرٌ آهِل ، ذو سوق ومساجد ، وظاهره خان كبير عمّره بعض التجار من أهل السبيل . وينسب اليه جماعة من أهل العلم منهم أبو عبد الله محمد بن حفص بن محمد بن يزيد الشعراني النيسابوري الأزاذْواري ... توفي ببلده سنة ٣١٣ ، وأبو العباس محمود بن محمد بن محمود الأزاذواري ... وأبو حامد أحمد بن محمد بن العباس الازاذواري » .

ولكن أبا المعالي لم ينسب إليها ، بل نسب الى الكورة : جوين . وجوين (بضم الجيم وفتح الواو وسكون الياء) ، وأهل خراسان يقولون گوان ، كورة من كُور نيسابور ، يقول عنها ياقوت[1] : « عهدي بها

---

[1] ياقوت : « المشترك وضعا والمفترق صقعا » ص ١١٥ ــ ١١٦ ، نشرة فستنفلد ، جتنجن سنة ١٨٤٦ .

مليحة نَزِهة متصلة العمارة كثيرة القنيّ والبساتين ، طويلة مسيرة ثلاثة أيام ، وعرضها نحو ميل . أولها مدينة صغيرة يقال لها ازاداوار (!) الى دون نيسابور بيوم . خرج منها جماعة من الأئمة الأعلام، منهم إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله الجويني هو وأبوه وجده أئمة ، وغيرهم كثير » .

ويظهر أن أبا الفداء في « تقويم[1] البلدان » أساء فهم هذا الموضع ، فظن أن قوله خرج « منها » يعود الضمير فيه على ازاذوار ، مع أنه يعود على جوين كما هو واضح من النص . ولهذا الفهم الخاطىء قال أبو الفداء في ذلك الموضع : « ومن ازاذوار إمام الحرمين الجويني » . ويلاحظ أن ياقوت لم يذكر في مادة أزاذوار أن إمام الحرمين ولد بها. وإذن فرواية أبي الفداء هذه هي سوء فهم لما أورده ياقوت في « المشترك وضعاً » .

ومن ناحية أخرى لم تذكر لنا المصادر كلها مكان ولادته . فهل هذا الإغفال لما هو متبادر الى الذهن من نسبته ، فيكون مولده في جوين ؟ لا نستطيع أيضاً ان نقطع بهذا .

ويقول ألار « إنه يبدو أن والديه سكنا حينئذ في نيسابور » لأن السبكي[2] يذكر أن الامام أبا محمد الجويني استقر في نيسابور في سنة ٤٠٧ بعد أسفار طويلة ؛ « فلا بد إذن أن يكون (أبو المعالي) قد ولد في العاصمة (= نيسابور) أو في نواحيها المباشرة[3] » . وهذا احتمال يحتاج إلى مزيد تأييد .

---

١ ص ٤٥١ ، نشرة رينو والبارون دي سلان ، باريس ١٨٤٠ .

٢ جـ ٣ ص ٢٠٨ س ١٤ .

٣ M. Allard : *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-As'ari,* p. 373 Beyrouth, 1965.

نشأته ووالده

وقد درس على والده أبي محمد عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيويه الجويني ، وكان فقيهاً يدرّس الفقه في احدى المدارس في نيسابور . وقد أفرد له السبكي ترجمة واسعة (ج ٣ ص ٢٠٨ – ٢١٩) أورد ضمنها الرسالة التي أرسلها اليه الحافظ البيهقي ، كما ذكر بعض الفرائد والغرائب والمسائل المنقولة عنه . يقول السبكي عن أبي محمد ، والد إمام الحرمين : « أوحد زمانه علماً وزهداً وتقشفاً زائداً ، وتحرياً في العبادات . كان يلقب بـ « ركن الإسلام » . له المعرفة التامة بالفقه والاصول والنحو والتفسير والأدب ... سمع الحديث من القفّال وعدنان بن محمد الضبّي ، وأبي نعيم عبد الملك بن الحسن وابن محسن ، وببغداد من أبي الحسين بن بشران ، وجماعة . روى عنه ابنه إمام الحرمين ، وسهل بن ابراهيم المسجدي وعلي بن أحمد المديني ، وغيرهم . تفقه أولاً على أبي يعقوب الأبيوردي ، بناحية جوين . ثم قدم نيسابور واجتهد في التفقه على أبي الطيب الصعلوكي . ثم ارتحل الى مرو قاصداً القفّال المروزي ، فلازمه حتى تخرج به : مذهباً وخلافاً ، وأتقن طريقته . وعاد إلى نيسابور سنة سبع وأربعمائة ، وقعد للتدريس والفتوى ومجلس المناظرة وتعليم الخاص والعام . وكان ماهراً في إلقاء الدروس . وأما زهده وورعه فإليه المنتهى . قال الامام أبو سعيد بن الامام أبي القاسم القشيري: كان المتأخرون في عصره والمحققون من أصحابنا يعتقدون فيه من الكمال والفضل والخصال الحميدة أنه لو جاز أن يبعث الله نبياً في عصره لما كان إلا هو : من حُسن طريقته وزهده وكمال فضله » (ج ٣ ص ٢٠٨) . وتوفي الشيخ أبو محمد سنة ثمان وثلاثين وأربعمائة بنيسابور . ومن تصانيفه : « الفروق » ؛ و « السلسلة » ؛ و « التبصرة » ؛ و « التذكرة » ؛

و « مختصر المختصر » ؛ و « شرح الرسالة » ؛ وله مختصر « في موقف الامام والمأموم » ؛ وعلق عنه شرح على كتاب « عيون المسائل » تصنيف أبي بكر الفارسي ؛ ولـــه تفسير كبير يشتمل على عشرة أنـــواع في كل آيـــة[1] .

فكان والده إذاً عالمـــاً فقيهاً شافعياً غزير الانتاج ، مستقيم السيرة ، حريصاً على ألا يتناول إلا الحلال . ويقول عبد الغافر الفارسي[1] عن أخذ أبي المعالي العلم عن أبيه : « تفقه (أبو المعالي) في صباه على والده، ركن الإسلام ، فكان يزهى بطبعه وتحصيله وجودة قريحته وكياسة غريزته لما يرى فيه من المخايل . فخلفه فيه من بعد وفاتـــه ؛ وأتى على جميع مصنفاته فقلبها ظهراً لبطن ، وتصرّف فيها ، وخرّج المسائل بعضها على بعض . ودرس سنين . ولم يرضَ في شبابه بتقليد والده وأصحابه ، حتى أخذ في التحقيق وجدّ واجتهد في المذهب والخلاف ومجالس النظر ، حتى ظهرت نجابته ولاح على أيامه همة أبيه » .

ولما كان قد توفي في سنة ٤٣٨ ، فإنه ترك ابنه وهو في سن التاسعة عشرة . ورغم حداثة سنه قعد مكانه للتدريس . فيلقي الدروس في المدرسة التي كان يدرّس فيها والده ، وفي نفس الوقت يتم تحصيل نفسه بالاختلاف

---

١ بقي له من الكتب : أ ــ كتاب « الجمع والفرق » ، في الفقه ، منه مخطوط في برلين برقم ٤٨١١ ، ودار الكتب المصرية ، الفهرس القديم ٣ : ٢١٥ والفهرس الجديد ١ : ٥٠٨ ويني جامـــع باستانبول ٢ : ١٤٦ ، ب ــ « الوسائل في فروق المسائل » ، مخطوط في جار الله برقم ١٦٥٣ . جـ ــ « موقف الامام والمأموم » ، مخطوط في بلدية الاسكندرية « فقـــه شافعي » ٣٨ (٢) .

٢ أورده السبكي جـ ٣ ص ٢٥٤ . وعبد الغـــافر الفارسي ولد ٤٥١ هـ (١٠٥٩م) وهو اذن شاهد الجويني وعرفه عن قرب ، وحضر دروسه كما يبدو من كلامه (جـ ٣ ص ٢٥٤ س ٦ من أسفل) .

إلى مدرسة البيهقي « حتى حصّل الأصول (= أصول الدين) وأصول الفقه على الأستاذ الامام أبي القاسم الاسكافي الاسفراييني[1] . وكان يواظب على مجلسه . وقد سمعته يقول في أثناء كلامه : كنت علقت عليه في الأصول أجزاء معدودة ، وطالعت في نفسي مائة مجلدة » (٣ / ٢٥٤) .

كما حضر مجلس أبي عبد الله الخبازي ، ويقرأ عليه القرآن . وهو مع ذلك مواظب على التدريس في مدرسة والده .

محنة الأشاعرة وأبو المعالي

وقد أشرنا من قبل بالتفصيل إلى ما أصاب الأشاعرة — والشافعية والشيعة — من محنة أوقعهم فيها عميد الملك الكندري سنة ٤٤٥ ، وكيف انتهت إلى اضطرار الجويني مع غيره إلى مغادرة نيسابور . وذكرنا أن أبا المعالي يمم شطر الحجاز عن طريق كيرمان (السبكي ٢ / ٢٧١).

لكن المصادر لا تدلنا على التاريخ الدقيق لمغادرته نيسابور ، متوجهاً إلى الحجاز . وفضلاً عن ذلك يذكر عبد الغافر الفارسي (السبكي ٣ / ٢٥٥) أن أبا المعالي واظب على المناظرة إلى أن ظهر التعصب بين الكندري من ناحية ، والأشاعرة والشافعية من ناحية أخرى « واضطربت الأحوال

---

١ ذكره الجويني في « الشامل » (ص ٤٦٠ وص ٤٦١) بهذا الوصف : « (والذي ارتضاه) الاستاذ شيخي ابو القاسم الاسفرايني ... » ، « وقد ذكر شيخي ... » راجع عنه السبكي ج ٣ ص ٢٢٠ .
واسمه الكامل : عبد الجبار بن علي بن محمد بن حسكان ، أبو القاسم الاسفراييني الاسكافي . ويظهر من ترجمته انه كان فقيها عني بالفقه والاصول ، ولم يكن متكلما ، وقد توفي في ٢٨ صفر سنة ٤٥٢ هـ .

والأمور ، فاضطر إلى السفر والخروج عن البلد . فخرج مع المشايخ إلى المعسكر ، وخرج إلى بغداد يطوف مع المعسكر ويلتقي بالأكابر من العلماء ويدارسهم ويناظرهم ، حتى تهذب في النظر وشاع ذكره . ثم خرج إلى الحجاز وجاور بمكة أربع سنين يدرّس ويفتي ويجمع طرق المذهب ، ويقبل على التحصيل ، إلى أن اتفق رجوعه بعد مضي نوبة التعصب . فعاد إلى نيسابور ، وقد ظهرت نوبة ولاية السلطان ألب أرسلان . وتزين وجه الملك بشارة نظام الملك . واستقرت أمور الفريقين ، وانقطع التعصب ، فعاد إلى التدريس » (السبكي ٣/٢٥٥) .

ونحن نعلم من ناحية أخرى أن ألب أرسلان تولى حكم نيسابور سنة ٤٥٥ ، وخُلِع الكندري في هذه السنة ، وتولى الوزارة نظام الملك .

فاذا كانت عودة أبي المعالي إلى نيسابور قد تمت بعد تولي ألب أرسلان الملك في نيسابور وتولي نظام الملك الوزارة ، وإذا كانت مدة اقامة إمام الحرمين في مكة والمدينة أربع سنوات ، أي من سنة ٤٥١ إلى سنة ٤٥٥، فأين أمضى إمام الحرمين المدة من ٤٤٥ هـ إلى ٤٥١ هـ ؟

هنا نجد أولاً رواية غريبة انفرد بها ابن السمعاني في ترجمته لأبي المعالي في كتاب « الذيل » وأوردها ابن العماد («شذرات الذهب» جـ٣ ص ٣٠١ - ٣٠٢ ، القاهرة سنة ١٣٥٠) مفادها أن أبا المعالي تنقل في البلاد « وخرج إلى بغداد ، وصَحِب العميد الكندري أبا نصر مدةً يطوف معه ويلتقي في حضرته بالأكابر من العلماء ويناظرهم حتى تهذب في النظر وشاع ذكره . قال ابن خلكان : وهذا خلاف ما ذكره شيخنا ابن الأثير في تاريخه في سنة ست وخمسين وأربعمائة فإنه قال : إن الوزير المذكور (= الكندري) كان شديد التعصب على الشافعية ، كثير الوقيعة في الشافعي ... »

وقد رجعنا إلى ابن خلكان (جـ ٢ ص ٣٤١ - ٣٤٣ ، القاهرة

سنة ١٩٤٩ تحت رقم ٣٥١) فلم نجد ما أشار اليه ابن العماد هنا ، ولا شيئاً مما نقله ابن العماد عن « ذيل تاريخ بغداد » لأبي سعد (سعيد) عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني (ولد في ٢١ شعبان سنة ٥٠٦ هـ/ ١١ فبراير ١١١٣ م ، وتوفي في ١٠ ربيع الأول سنة ٥٦٢ هـ/ ٥ يناير سنة ١١٦٧ م) . ومن الأسف أن هذا الكتاب – « ذيل تاريخ بغداد » للسمعاني – مفقود ، ولا يوجد منه إلا مختصر قام به محمد بن المكرّم الأنصاري (المتوفى سنة ٧١١ هـ/ ١٣١١ م) ، ومن هذا المختصر نسخة في ليدن (برقم ١٠٢٣) وكمبردج (الملحق برقم ٢٣٠) .

والرواية غريبة ، إذ لا نجد في أي مصدر من المصادر أن الكندري حتى آخر حياته قد رجع عن معاداة الشافعية والأشاعرة . ومن ناحية أخرى ، لو صح ذلك فماذا دعا أبا المعالي إلى ترك خراسان وبغداد والذهاب إلى الحجاز والمجاورة هناك أربع سنوات ، إذا كان الكندري قد عدَل عن محاربة الشافعية ؟

لهذا نشك في صحة رواية السمعاني . ولكن يبقى بعد ذلك أن نعرف كيف أمضى إمام الحرمين الفترة المذكورة ، أي من سنة ٤٤٥ هـ إلى ٤٥١ هـ ؟

التفسير المقنع هو أن نقول إن الاضطهاد لم يمسّ شخص أبي المعالي إلا في حوالي سنة ٤٥١ أو قبلها بقليل : وأنه استمر في نشاطه – وربما في بغداد ومعسكر السلطان طغرلبك – يناظر وينافح عن مذهب الشافعي والأشعري طوال هذه السنوات الخمس أو الست ، إلى أن بلغ الاضطهاد أوجه فاضطر إلى الفرار إلى الحجاز .

مجاورته بمكة والمدينة

والمصادر كلها تجمع على أن اقامته بمكة والمدينة استمرت أربع سنوات[1]؛ وخلال هذه السنوات الأربع كان «يُدَرِّس ويفتي ويجمع طرق المذهب»، وهي العبارة التي كتبها عبد الغافر الفارسي ، وكررها ابن خلكان (الموضع نفسه) .

ومن هذه الاقامة في مكة والمدينة حيث الحرمان الشريفان جاءه لقب: « إمام الحرمين » .

عودته الى نيسابور وتدريسه في النظامية

وعاد إلى نيسابور في أوائل ولاية السلطان ألب أرسلان السلجوقي ، أي في سنة ٤٥٥ أو بعدها بقليل . وقد قرّبه نظام الملك ، وزير ألب أرسلان . ومن أجله بنى المدرسة النظامية بمدينة نيسابور وفيها جلس للتدريس. واستمر على التدريس فيها حتى آخر حياته(سنة٤٧٨)،أي قرابة عشرين سنة لا ثلاثين كما قال عبد الغافر (السبكي جـ٣ ص ٢٥٥ س ٩) وكرره من بعده ابن خلكان (جـ٢ ص ٣٤٢ س ٤) ولم يذكره ابن العماد (جـ٣ ص ٣٥٨ — ٣٦٢) . وكان يحضر دروسه الأكابر ، والعدد الغفير من

---

١ السبكي عن عبد الغافر الفارسي جـ ٣ ص ٢٥٥ س ٤ ، ابن خلكان جـ ٢ ص ٣٤١ س ٢ من أسفل ، « شذرات الذهب » لابن العماد جـ ٣ ص ٣٥٩ س ٧ ، ابن عساكر ص ٢٨٢ س ١٠ .

الطلبة[1] . » وكان يقعد بين يديه كل يوم نحوٌ من ثلثمائة رجل من الأئمة ومن الطلبة ، وتخرج به جماعةٌ من الأئمـــة والفحول وأولاد الصدور » (السبكي جـ٣ ص ٢٥٥) .

وفي نفس الوقت كان يتولى الخطبة في جامعٍ أقامه أبو علي المنيعي ، وقد كسر منبره في الجـامع المنيعي عند وفاته حزنـــاً عليه . ويجلس يوم الجمعة للتذكير والوعظ .

وعيّن مشرفـــاً على الأوقاف (السبكي ٣/٢٥٥ ؛ ابن عساكـــر ص ٢٨١ س ١٣) .

وتقلد زعامة الشافعية ، وصار اليه المرجع في الفتوى .

وصنف برسم نظام الملك مصنفات منها : « النظامي » و « الغياثي » ، وبعث بها إلى الوزير نظام الملك فوقعت منه موقع القبول ، وقوبلت بما يليق بها من الشكر والرضا والخِلع الفائقة والمراكب المثمنة والهدايا والرسومات . ولقي من نظـــام الملك كل تكريم واعزاز حتى وفاته ، أي وفاة إمـــام الحرمين .

وفاتـــه

واستمر أبو المعالي في هذه المكانة الرفيعة حتى توفي ليلة الأربعاء بعد صـــلاة العتمة في الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر من سنة ثمـــان وسبعين وأربعمائة (الموافق ١٩ أغسطس سنة ١٠٨٥ م) .

---

١ من كبار تلاميذه ابو الفتح الانصاري النيسابوري، وله شرح على «لارشاد»، توفي سنة ٥١٢ ، وله كتاب « المغنية في الكلام » ومنه نسخة احمد الثالث برقم ١٩١٦ في ٢٥٢ ورقة مقاس ٢٦ × ١٩ سم وتاريخها ٥٩٢ هـ .

مؤلفاتـــه

١ ـ نهاية المطلب في دراية المذهب

وهو أهم كتبه في الفقه ، ويعد من أمهات كتب الفقه الشافعي .

وتوجد منه المخطوطات التالية : الاسكندرية ، مكتبة البلدية ، فقـــه شافعي تحت رقم ٤٤ ؛ دار الكتب المصرية الفهرس القديم ج٣ ٢٨٨ ، الفهرس الجديد ج١ ٥٤٦ ؛ أيا صوفيا برقم ١٥٠٠[1] ، الظاهرية بدمشق ٤٨ (٢٨٥ ـ ٢٨٩) . ـ واختصره عبد العزيز بن عبد السلام السلمي (المتوفى سنة ٦٦٠ هـ) ومنه مخطوط في جوتا برقم ٩٤٩ (بخط المؤلف في سنة ٦٤٥) ، ودار الكتب المصرية الفهرس الثاني ج٣ ص ٢٤٥ . ولهذا المختصر نظم ، منه مخطوط في دار الكتب المصرية الفهرس الثاني ١ ، ٥٢٦ .

٢ ـ الورقات

في أصول الفقه ، وهو واسع الانتشار .

وتوجد منه المخطوطات التالية : برلين برقمي ٤٣٥٨/ ٩ ؛ همبورج ، السمينار الشرقي برقم ١٢٨ ؛ بـــاريس برقم ٦٧٢ (٥) ؟ ؛ المتحـف البريطاني برقم ٢٥٢ (٣) ، ٢٥٧ (٣) ؛ الجزائر برقم ٢١٣ (٣) ، الاسكوريال الفهرس الثاني ١٠٢ (٤) ،ليبتسك ٨٨٢ (٣) ، الامبروزية Ambr. F. ٢٦٩ (٤) ، الفاتيكان فاتيكاني برقـم ١١٥٥ (٤) ، ١٤٥٩ ، دار الكتب المصرية الفهرس الثاني ج١ الملحق ٥٢ .

---

[1] وكذلك أحمد الثالث برقم ١١٣٠، الاحمدية بحلب برقم ٦٦٦، دار الكتب المصرية ٣٧٨ فقه شافعي ، ٣٠٠ فقـه شافعي ، ٣٠١ فقـــه شافعي ، ٢١٢٠٩ ب

وطبع ضمن « مجموع متون أصولية لأشهر مشاهير علماء المذاهب الأربعة » ، دمشق بدون تاريخ ، وكذلك طبع على هامش « شرح تنقيح الفصول في الأصول » لأحمد بن ادريس القرافي ، القاهرة سنة ١٣٠٦ هـ .

وترجمه إلى الفرنسية ل. برشيه L. Bercher تحت عنوان :

Le Kitab al-Waraqat traité de méthodologie juristique musulmane. Trad. et annoté, Par L. Bercher. Tunis, 1930.

وكتبت عليه الشروح التالية :

أ — « الدركات » لعبد الرحمن بن ابراهيم بن الفركاح الفزاري (المتوفى سنة ٦٩٠ هـ) ومنه مخطوط في توبنجن برقم ١٠٨ ، وكوبريلي برقم ٥١٦ .

ب — وشرحه جلال الدين محمد بن أحمد المحلي (المتوفى سنة ٨٦٤) ومنه مخطوط في توبنجن برقم ١٠٧ ، فيرنتسه برقم ١٩ (١) ؛ باريس برقم ١٣٩٦ (٨) ؛ الاسكوريال الثاني ٥٢١ (٦) ؛ برنستون ٢٢٦ ؛ دار الكتب المصرية الفهرس القديم جـ ٢ ٢٥٤ ، ٢٥٨ ؛ الرباط ٥٣٢ (٤٠٣) ؛ كمبردج ١٤٩٨ (٦) ؛ دار الكتب المصرية الفهرس الثاني جـ ١ ١٠٠ (٦٦) . وطبع على هامش « لطائف الاشارات إلى تسهيل الطرقات لنظم الورقات في الأصول الفقهية » لعبد الحميد بن محمد علي الامريطي ، فاس سنة ١٣١٧ .

جـ — شرح محمد بن محمد بن عبد الرحمن بن إمام الكاملية (المتوفى سنة ٨٧٤) . ومنه مخطوطات في ليبتسك برقم ٨٥٢ ، والموصل برقم ١١٣ و ١٩٥ (٢) ، برلين ٤٣٦٨ ، باريس ٦٢٤ (٢) ، الاسكندرية ، أصول ١٢ ، ١٨ ، فنون ١٧٦ (٢) ، ودار الكتب المصرية الفهرس القديم ٢ : ٢٦١ .

د — حاشية على شرح المحلي ، كتبها أحمد بن محمد العُبادي القاهري

(المتوفى سنة ٩٩٤ هـ) ، ومنه حاشية كبيرة في مخطوط برلين برقم ٤٣٦٣ / ٤ ، وبتنا ، : ٤٥ تحت رقم ٢٦٢٨ (١) ، وحاشية صغيرة في برلين ٤٣٦٥ ، والاسكندرية أصول ١٢ ، تونس الزيتونية ٤ : ٢٩ برقم ١٨٢٣ . وطبعت على هامش « شرح تنقيح الفصول » لابن ادريس القرافي ، القاهرة سنة ١٣٠٦ ، وعلى هامش « ارشاد الفحول » للشوكاني ، القاهرة سنة ١٣٤٦ مع تقرير لعبد الحق السنباطي (المتوفى سنة ٩٩٥)

هـ — « ارشاد الفحول » لسعد الدين التفتازاني (المتوفى سنة ٧٩١ هـ)، منه مخطوطة في باريس برقم ٥٣١١ ، والجزائر برقم ٥٦٩ (٤) .

و — « غاية المأمول » لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن أحمد الرملي (المتوفى سنة ٩٥٧ هـ) ومنه مخطوط في باريس برقم ٥٠٤٩ ؛ والاسكندرية فنون ١١٤ .

ز — شرح عمرو بن عبد الرحمن بن الصلاح (المتوفى سنة ٦٤٣ هـ)، منه مخطوط في سليم أغا برقم ٢٦٩ ، رامفور ١ : ٢٧٥ (٧٩)

ح — « غاية المرام بشرح مقدمة الإمام » لأحمد بن محمد بن زكرى، منه مخطوط في دار الكتب المصرية الفهرس الثاني ج ١ ص ٣٩٠ .

ط — « لطائف الاشارات إلى تسهيل الطرقات لنظم الورقات في الأصول الفقهية » ، لعبد الحميد بن محمد علي الامريطي . طبع في القاهرة سنة ١٣٣٠ ، سنة ١٣٤٣ هـ .

ي — نظم الورقات مع شرح بعنوان « اقدس الأنفس » لمحمد مصطفى ماء العينين ، طبع حجر في فاس سنة ١٣٢١ هـ .

يا — تقرير السنباطي (المتوفى سنة ٩٩٥ هـ/١٥٨٧ م) ، منه مخطوط في برلين برقم ٤٣٦٦ ، والجزائر ٢١٨ (٢) .

يب — تقرير أحمد بن سلامة القليوبي (المتوفى سنة ١٠٦٩ هـ / ١٦٥٨ م)، منه مخطوط في برلين برقم ٤٣٦٧ ، والاسكندرية أصول ٩ ، ١٨ .

وتوجد منظومات وشروح لها عديدة ، راجع فهرست برلين لألفرت تحت رقم ٤٣٦٨ .

٣ — مغيث الخلق في بيان الأحق

وفيه يبين أن آراء الشافعي الفقهية أرجح من آراء سائر أصحاب المذاهب.

منه مخطوط في برلين برقم ٤٨٥٣ (يحتوي على المقدمة فقط) ، باريس برقم ٩٨٤ ، المتحف البريطاني ، الملحق برقم ١٢٢١ (١) ، الاسكندرية ، أصول ٢٠ ، دار الكتب المصرية الفهرس القديم ٢ : ٢٦٥، ٧ : ٧٠٠ ، الفهرس الثاني ١ : ٣٩٥ ، باريس ٥٨٩٦ (٢)

٤ — الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (إلى سواء الاعتقاد)

منه مخطوط في ليدن برقم ١٩٨٣ ، المتحف البريطاني ١٦٢٨ (٢) ، الجزائر ٦١٦ ، الاسكوريال ، الفهرس الجديد برقم ١٥٥٠ (؟) ، القرويين في فاس برقم ١٥٧٠ ، دار الكتب المصرية الفهرس الثاني ١ : ١٦٣ برقم ٨١٩ توحيد ، وأخرى برقم ١١٧٩ توحيد ، الأحمدية بحلب برقم ٧٦٤ توحيد .

وتوجد له الشروح التالية :

أ — شرح ابراهيم بن يوسف بن محمد بن المرأة (المتوفى بعد سنة ٦١٦ هـ)، ومنه مخطوط في دار الكتب المصرية الفهرس القديم ٢ : ٥٨ ، الفهرس الجديد ١ : ١٨٨

ب — « المقترح » لأبي العز المظفر بن علي الشافعي،ومنه مخطوط في ليدن ٤ : ٢٣٧ ، كمبردج ٦١٣ ، الجزائر ٦١٧ ، دار الكتب المصرية الفهرس الجديد ١ : ١٩٠ ، وله مختصر:منه مخطوط في الجزائر برقم٦١٨.

ج — « الإسعاد على الإرشاد » لأبي العز المظفر بن علي الشافعي ، منه مخطوط في جامع القرويين بفاس برقم ١٥٧٤.

د — شرح أبي بكر بن ميمون ، مخطوط في أحمد الثالث برقم ١٨٦٠

ه — « نكت الارشاد في الاعتقاد » لأبي اسحق ابرهيم بن يوسف ابن محمد بن دهاق الاوسي المالكي ٢٢٣ ورقة المتوفى سنة ٦١٦ ه . الجزء الأول من نسخة كتبت في سنة ٧٣٩ عن نسخة المؤلف . مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٦ كلام ٤ . والجزء الثاني في ٢٢١ ورقة . والثالث في ٢٢٠ والرابع في ٢٣٠ ورقة .

وله مختصر بعنوان «العقيدة السلاجية» كتبه أبو عمرو عثمان بن عبد الله السلاجي ، ذكره حاجي خليفة ٤ : ٢٤٣ ، ومنه مخطوط في جار الله باستنبول برقم ١٥٥٩ .

وقد حققه لأول مرة لوسياني J. D. Luciani الأستاذ في جامعة الجزائر ، ولكنه توفي قبل أن ينجز عمله ، فطبع على حاله بحروف مطبعية مغربية الرسم في باريس سنة ١٩٣٨ [1] ، ونقد هذه النشرة ج ڤيدا (أو ڤجدا) في مقال بالمجلة الآسيوية Journal Asiatique (عدد يناير — مارس سنة ١٩٣٨ ص ١٤٩ — ١٥٣) .

وكان لوسياني قد هيأ النص وترجمة فرنسية ، لكنه توفي في سنة ١٩٣٣ قبل نشر النص والترجمة . واعتمد في تحقيقه على ثلاثة مخطوطات هي : مخطوط الجزائر ٦١٦ ، ومخطوط في تونس ، وثالث في باريس .

واستعان في تعليقاته عليه بشرح عبد العزيز بن ابراهيم القرشي المعروف بابن بزيزة (٦٠٦ — ٦٦٢ ه) وعنوانه « الاسعاد في شرح الارشاد » .

ثم نشر الكتاب نشرة ثانية د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد ، في القاهرة سنة ١٩٥٠ واتخذ الناشران نشرة لوسياني أساساً ، حسب ما قالاه ، وأثبتا اختلافات النسخ الأخرى في نهاية كل

[1] ويوجد مختصر اخر منه مخطوط في جامعة استانبول برقم ٣٨٥٠ في ٧٥ ورقة مقاس ١٤ × ٢١ .

El-Irchad par Imam el-Haramein, Ve siècle (Hégire), édité et traduit par J.-D. Luciani (Collection du Centenaire de l'Algérie). — Paris, Librairie Ernest Leroux, 1938; in 4° de 363 + ٢٤٤ pp.

صفحة « إذ لم نر من العدل أن نفرض اختيارنا على القراء » (ص ث).
ومع ذلك يقولان (تعليق ، ص ث) إنهما وازنا بين النسخ وأجريا « الاختيار لما رأيناه الصحيح » !! والنسخ التي اعتمدا عليها هي :

١ ـ نسخة دار الكتب المصرية رقم ٨١٩ توحيد ، وتاريخ نسخها ٥٦٢ هـ ، في ٣٩٨ ورقة ، مسطرتها ١٧ سطراً ، ومقاسها ١٣×١٩,٥ سم .

٢ ـ نسخة اخرى بدار الكتب المصرية بخط مغربي واضح ، رقم ١١٧٩ توحيد في ١٠٨ ورقة، ومسطرتها ٢١ سطراً ، ومقاسها ١٦×٢٢ سم .

٣ ـ نسخة المكتبة الأحمدية بحلب ، رقم ٧٦٤ توحيد ، وتاريخ نسخها سنة ٦٨٢ هـ ، وهي في ١٠٦ ورقة ، ومسطرتها ٢٢ سطراً ، بخط نسخي قديم .

على أنه يلاحظ من جهاز الاختلافات في القراءات أنها هينة وليست بذات بال .

وكان من المفروض أن تكون نشرتهما أفضل من نشرة لوسياني ، ولكن الواقع أنها أسوأ بكثير جداً من نشرة لوسياني : فنشرتهما حافلة بالأخطاء وسوء الاختيار بين القراآت ، وهوامشها معظمها أخطاء تاريخية فضلاً عن آلاف الأغلاط المطبعية .

٥ ـ لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنّة .

منه مخطوطات في برلين برقم ٢٠٧٣ ، ومكتبة جمعية المستشرقين الألمانية برقم ١٦ ، دار الكتب المصرية الفهرس الثاني ١ : ٢٠٥ ، حلب ، راجع « مجلة المجمع العلمي العربي » في دمشق جـ ٨ ٢٧٠ : ١٨ .

وله شرح كتبه عبد الله بن محمد الفهري التلمساني (المتوفى سنة ٦٥٨ هـ/١٢٦٠ م) منه مخطوط في برلين برقم ٢٠٧٤ ، ودار الكتب المصرية ، الفهرس القديم ٢ : ٣٠ ، حلب ، راجع « مجلة المجمع

العلمي العربـي » في دمشق جـ٨ ص ٢٧٠ : ١٧ ، الاسكوريال الفهرس الثاني برقم ١٦٠٠ ، وفي أحمد الثالث برقم ٩٨٦٩ في ١٢٤ ورقة مقاس ٢٥ × ١٦ . ونسخة دار الكتب المذكورة هي برقم ٢٥٥ كلام في ٨٣ ورقة مقاس ١٦ × ٢٣ .

وقد نشرت الأصل د. فوقية حسين ، القــاهرة سنة ١٩٦٤ نشرة رديئة للغاية .

٦ ــ رسالة في اثبات الاستواء والفوقية .

وفيها يفسر ما ورد في السورة ٢٠ آية ٤ . ومنها مخطوط في مجموعة لندبرج ــ بريل برقم ٥٩١ ، وفي الموصل برقم ٢٤٦ ، ٣٥٧ .

٧ ــ خطبة وعظية

منها مخطوطة في برلين برقم ٣٩٥٣

٨ ــ قصيدة يخاطب بها ابنه ويعظه فيها ، وتنسب عادة إلى اسماعيل ابن أبـي بكر بن المُقري المتوفى ٨٣٧ هـ/١٤٣٣ م . ومنهــا نسخة في برلين رقم ٧٦٢١ (٣)

٩ ــ غياث الأمم في التياث الظُّلَم

منه نسخة في مكتبة بلدية الاسكندرية برقم ٩٢ تاريخ

١٠ ــ مختصر في أصول الدين ، منه نسخة في باريس برقم ٦٧٢ (٥)

١١ ــ شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والانجيل من التبديل .

منه مخطوط في أيا صوفيا برقم ٢٢٤٦ (٢) ، و ٢٢٤٧ (٢) .

وينسب إلى الغزالي . ولكن ورد صراحة في مخطوط أيا صوفيا رقم ٢٢٤٦ (٢) أنه لإمام الحرمين .

١٢ ــ العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية .

منه نسخة في الاسكوريال ، الفهرس الثاني برقمي ١٥١٤ / ٦ في ٣٧ ورقة ؛ وفي بتنا ٢ : ٥٤٣ برقم ٢٩١٦ ، وفي أحمد الثالث برقم ١٢٣٨ (٣) في ٣٢ ورقة مقاس ١٧ × ٢٦ سم .

وقد نشره الشيخ زاهد الكوثري بالقاهرة سنة ١٩٤٨ بمطبعة الأنوار مع مقدمة جيدة .

١٣ — الدرة المُضيَّة في ما وقع فيه الاختلاف بين الشافعية والحنفية .

منه مخطوط في المتحف البريطاني برقم ٧٥٧٤ شرقي

١٤ — غياث الإمام

وهو برسم غياث الدين نظام المُلك ، ولهذا يسمى أيضاً: « الغياثي » ، ومنه نسخة في بنكيبور ١٠ : ٤٩٣ . وربما كان هو رقم ٩

١٥ — كتاب الفروق.

منه نسخة في عاشر باستانبول ١ : ١٤٦

١٦ — رسالة في التقليد والاجتهاد .

منه نسخة في الآصفية ٢ : ١٧٢٠ (١)

١٧ — رسالة في الفقه .

منه نسخة في الموصل ص ١٠١ برقم ٣٨٧ .

١٨ — الشامل في أصول الدين .

كان بروكلمن (الملحق ج ١ ص ٦٧٢ س ٢٤ — س ٢٥) أول [١] من نبَّه إلى وجود النسخة المصوّرة في دار الكتب المصرية لهذا الكتاب ، وهي منقولة بالتصوير الشمسي عن المخطوط رقم ٨٢٦ في مكتبة كوبريلي

---

١ ظهر الملحق الجزء الاول من GAL بروكلمن في ليدن ١٩٣٧ .

باستانبول ، وهذه المصوّرة الشمسية توجد في دار الكتب المصرية برقم ١٢٩٠ علم الكلام ، ومذكورة أنها مصورة عن نسخة كوبريلي .

وعن هـذه الصورة الشمسية استنسخ الاستاذ المرحوم محمود الخضيري لنفسه (عن طريق أحد نسّاخ دار الكتب) نسخة هي التي استعان بها الأب ج. شحاته قنواتي ولوي جاريه في بيان أبواب الكتاب (باللغـة الفرنسية) في كتابهما « المدخل الى علم الكلام الاسلامي[1] » سنة ١٩٤٨.

أفليس من العجيب المضحك معاً أن يأتي بعد هـذا هلموت كلوپفر Helmut Klopfer في مقدمة نشرَته للكتاب الأول من الكتب التي ينقسم اليها « الشامل » فيدعي أنه هـو الذي اكتشف الجزء الأول من الشامل تحت رقم ٨٢٦ في مخطوطات كوبرولي في استنبول ، وأنه « لم يعثر على هذا الكتاب مدة قرون طويلة حتى وقفت (اقرأ: وُفّقت) أنا للعثور عليـه مستدلاً باشارة في « تاريخ الأدب العربـي » لبروكلمان » ؟!

صحيح أنه في « دفتر » (فهرس) كتبخانه كوبرولي نسب هـذا المخطوط إلى أبـي الفضل محمد بن أحمد الطيبي الذي عاش في منتصف القرن السادس ؛ ولكن هذا وهم من هذا الفهرست القديم تبين للباحثين خطؤه منـذ وقت طويل جداً ، حتى إن دار الكتب المصرية صوّرته في في أوائل العشرينات وسجّلته على أنه لإمام الحرمين ، وذكر ذلك بروكلمن بعد ذلك في ملحق كتابه « تاريخ الأدب العربـي » ج ١ سنة ١٩٣٧ . فأي توفيق إذن في العثور عليه بعد أن أشار اليه بروكلمن في سنة ١٩٣٧

---

١ *Introduction à la théologie musulmane*, par Gardet et Anawati, pp. 181-184. Paris, Vrin, 1948.

ومخطوط كوبريلي ابتر البداية ، اذ ضاعت منه الكراسـة الاولى وتقدر بحوالي عشرين صفحة . وبسبب ضياع هذه البداية يصعب علينا الان معرفة أقسام الكتاب .

ثم قنواتي وجارديه في سنة ١٩٤٨ – ومتى ؟ في سنة ١٩٦٠ – ١٩٦١ !!

ويا ليته نشر ما نشر منه بعد ذلك نشرة صحيحة ! كلا ! فهذه النشرة للكتاب الأول (القـاهرة سنة ١٩٦٠ – ١٩٦١ عند الناشر دار العرب للبستاني في ٧ صفحات مقدمة + ٢٠٠ صفحة من النص) جاءت حافلة بأفحش الأخطاء التي تتجاوز الآلاف في هذا النص الصغير المنشور ! وقد أحسن حين عدل عن الاستمرار في هذا العمل فلم يصدر باقي الموجود من الكتاب .

ويظهر أن الكتاب منكود الطالع إلى أقصى حد . فقد جاء د. علي النشار وفيصل عون وسهير مختار، فزادوا على بحر الأغلاط التي حفلت بها نشرة كلوبفر بآلاف أخرى ، وزودوا طبعتهم (التي شملت كل ما بقي من الكتـاب في مخطوط كوبريلي رقم ٨٢٦) بتعليقات تعرّف ببعض الأعـلام ومعظمها بالغة الفحش في الغلط إذ خلطت بين الأعلام الواردة في نص الكتاب وبين أعلام آخرين يشابهونهم من بعيد في الاسم ، دون أن ينتبهوا الى التفاوت التاريخي الكبير بين تواريخ حياة هؤلاء وأولئك ، فضلاً عن استحالة أن يكونوا هم المقصودين لأسباب تتعلق بالآراء المنسوبة اليهم ! وأعجب من هـــذا كله – وهو أمر لا يمكن أبداً أن يغتفر – توهم الناشرون (أو الطابعون) أن مصوّرة دار الكتب المصرية (تحت رقم ١٢٩٠ علم الكلام) هي لمخطوط آخر غير مخطوط كوبريلي ، مع أنها مصوّرة لهذا المخطوط نفسه !! وراحوا تبعاً لذلك يزعمون وجـــود مخطوطين مختلفين ؛ وواضح أنهم لم يحصلوا على نسخة من مخطوط كوبريلي في استانبول . وإلا لتنبهوا إلى هذا ، ومع ذلك يزعمون أنهم حصلوا على الكتاب الأول منه . والحق أنهم استعملوا نشرة كلوبفر لهذا الكتاب الأول وأوهموا أنهم راجعوه في الأصل ؛ وكانت نتيجة هذا أنهم جعلوا مـــن كيفية قراءة كلوبفر لمخطوط كوبريلي نسخة مخطوطة أخرى رمزوا اليهـا

بالحرف « ب » ، وقارنوا بين النسخة المزعومة ومصوّرة دار الكتب لنفس الأصل[1] !!

ولهذا ينبغي نشر ما بقي من « الشامل » ، أعني مخطوط كوبريلي هذا ، نشرة علمية دقيقة بأسرع ما يمكن ، انقاذا لهذا الكتاب الممتاز بين مؤلفات الجويني .

و « للشامل » مختصر بعنوان « الكامل في اختصار الشامل » ، منه نسخة في أحمد الثالث باستانبول برقم ١٣٢٢ في ٢٧٤ ورقة مقاس ١٧ × ٢٥ سم، بخط تعليق واضح من القرن الثامن . وهذا المختصر وضعه ابن الأمير .

ولهذا المختصر مختصر بعنوان : « مختصر الكامل في مسائل الشامل » لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد البساطي الطائي المتوفى سنة ٨٤٢، نسخة في الأزهر (٩٩) ٣٣٧ توحيد في ١١٦ ورقة .

١٩ — الكافية في الجدل .

مخطوطة في الأزهر (٨٤) ١٠٦٣٣ آداب البحث ، في ٩٥ ورقة .

٢٠ — يقول ابن خلدون في « المقدمة » في باب علم الفرائض : « ولإمام الحرمين فيها (أي في : الفرائض) تآليف على مذهب الشافعي تشهد باتساع باعه في العلوم ورسوخ قدمه . »
ولكنه لم يذكر أسماءها .

---

١ وقد أخذ قسم المخطوطات بالجامعة العربية نسخة مصورة عن نسخة دار الكتب هذه ، ونص المرحوم فؤاد سيد في « فهرس المخطوطات المصورة » (ص ١٣٠ تحت رقم ١٤٢ ، القاهرة ١٩٥٤) على ان مصورة دار الكتب مصورة عن نسخة كوبريلي .

مذهبه الكلامي

مذهب الجويني في التوحيد ينبغي أن يتلمس أولاً في كتاب « الشامل » حتى الباب الذي بقي لنا منه وهو كتـــاب العلل . وما يتلو ذلك من موضوعات يشتمل عليها القسم المفقود من الكتاب فيمكن الاستعانة في بيانها بما أورده مختصراً في كتاب « الارشاد » و « لمع الأدلة » و « العقيدة النظامية » .

ويلاحظ أن هـــذه الكتب الثلاثة الأخيرة فيها عرض لآرائه وآراء الأشاعرة دون أدلتها ودون الردود على أقوال الخصوم ، وهذا يجعلهـــا تقريرية مجرّدة خالية من الحِجاج العقلي الدقيق ، الذي هو من أخصّ خصائص علم الكلام ، ونراه يتجلى غنياً وفيراً في كتاب « الشامل » .

ويستشهد الجويني في عرضه لمذهب الأشاعرة — وهو مذهبه — بثلاثة على وجه التخصيص هم :

١ — أبو الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤ ، ويشير اليه عادة بقوله شيخنا ؛

٢ — أبو بكر الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣ ، وكثيراً مـــا يشير اليه بقوله : القاضي ؛

٣ – أبو اسحق الاسفراييني المتوفى سنة ٤١٣ هـ ويشير اليـه مراراً بقوله : الأستاذ .

وهو يعترف بأنه يستمد جلّ ما يورده من حجج وتقريرات مما كتبه مشايخ المذهب ، وخصوصاً هؤلاء الثلاثة . ولم يصرّح بأنه أتى بجديـد إلا في مسألة واحدة وهي ايراده برهـاناً من عنده على اثبات استحالة حوادث لا أول لها . فقد قال بعد إيراده[1]:

« قال عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني : هذه الطريقة التي طردناها مقتضبة مجتلبة مما أشار اليه المشايخ رضي الله عنهم ، فما تركوا مما مهدوه من قواعد العقائد مُضطرباً (=مجالاً) للمتأخرين . ولكني لم أر هذه الدلالة على هذه الصيغة للمتقدمين ، وهي مما ألهمني الله تعالى لتحريرها. ولو لم يكن في كتابنا هذا سواها ، لكان بالحريّ أن يغتبط به : فإن جملة مذاهب الدهرية تستند إلى إثبات حوادث لا أول لها . وفي ايضاح فساد ذلك تصريـح بمنع عقائدهم بالنقض والرفض . – ولم نـذكر هذه الكلمات متمدحين ، بل أوردناه لنميز بين هذه الطريقة وبين ما عداها ، ولا نجري جميع الأدلة مجرىً واحداً في الوضوح والخفاء » . ولا يغفل مع ذلك أن يذكر أن لهؤلاء المشايخ براهين في المسألة ، ولكنها غير كافية؛ فيقول مباشرةً : « وقد ذكر الأئمة جملاً من الأمثلة في تحقق هذا الأصل نحو قول بعضهم ... » .

وهذه أمانة علمية من الجويني ، وليست على سبيل التواضع فقط .

ولما كنا قد فصّلنا القول في مذهبي أبي الحسن الأشعري وأبي بكر الباقلاني فينبغي أن نقول كلمة عن أبي اسحق الاسفراييني .

---

١ « الشامل في اصول الدين » ص ٢١٨ – ٢١٩ ، الاسكندرية ١٩٦٩ .

هــو ابراهيم بن محمد بن ابراهيم بن مهران ، الاستاذ[1] أبو إسحق الاسفراييني ، وكان يلقب بـ « ركن الدين » .

ونسبته تدل على أنه من اسفراين . وقد سمع بخراسان الشيخ أبا بكر الاسماعيلي ، وبالعراق أبا بكر محمد بن عبدالله الشافعي ودعلج بن أحمد وأقرانهما . وأقام مدة بالعراق . ثم عاد الى اسفراين . وبعد الجهد ذهب الى نيسابور « وبُني له المدرسة التي لم يبن بنيسابور قبلها مثلها . ودرّس فيها وحدّث[2] » . و « عنه أخذ الكلام والاصول عامة شيوخ نيسابور » (ابن عساكر ص ٢٤٤ ؛ السبكي جـ٣ ص ١١٢)

وتوفي في ١٠ المحرم سنة ثماني عشرة وأربعمائة في نيسابور (٢١ فبراير سنة ١٠١٧) .

ويروي ابن عساكر[3] : « حكى لي مَن أثق به أن الصاحب بن عباد كان إذا انتهى الى ذكر الباقلاني وابن فُورك والاسفراييني – وكـانوا متعاصرين من أصحاب الأشعري – قال لأصحابه : ابن الباقلاني بحرٌ مُغرِق ، وابن فورك صِلٌّ مُطرِق ، والاسفراييني نـار تُحرق . – وكأن روح القدس نفث في روعه حيث أخبر (أي ابـن عباد) عـن حال هؤلاء الثلاثة بما هو حقيقة الحال فيهم » .

وكان يتقن العربية والفقـه والكلام والأصول ، مجتهداً في العبادة ، مبالغاً في الورع والتحرّج .

---

١ يظهر ان هذا اللقب كان ملازما له ، اذ نجد الجويني يشير اليه عادة بهذا اللقب ، وأحيانا يكتفي به في الاشارة اليه .

٢ ابن عساكر : « تبيين كذب ... » ص ٢٤٣ ، السبكي « طبقات الشافعية » جـ ٣ ص ١١١ .

٣ ابن عساكر : «تبيين كذب ...» ص ٢٤٤ ، ونقله السبكي جـ ٣ ص ١١٢.

وله من المؤلفات[1] :

١ — « الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين » (ذكره « الشامل » ص ٤٣٠ ، ٤٤٨ الخ ، « الارشاد » ص ٣٣٣)

٢ — « مسائل الدور » — في الفقه .

٣ — « تعليقة في أصول الفقه » .

٤ — « الجليّ في أصول الدين » .

ويروي السبكي (جـ٣ ص ١١٤) مناظرة جرت بين الأستاذ أبي اسحق الاسفراييني وبين القاضي عبد الجبار المعتزلي هذا نصها :

« قال عبد الجبار في ابتداء جلوسه للمناظرة : سبحان من تنزّه عن الفحشاء !

فقال الاستاذ مجيباً : سبحان من لا يقع في مُلكه إلا ما يشاء !

فقال عبد الجبار : أفيشاء ربنا أن يُعصى ؟

فقال الاستاذ : أيُعصَى ربُّنا قهراً ؟

فقال عبد الجبار : أفرأيت إن منعني الهُدى وقضى عليّ بالرّدى : أحسن إليّ أم أساء ؟

فقال الاستاذ : إن كان منعك ما هو لك فقد أساء . وإن منعك ما هو له فيختص برحمته من يشاء .

فانقطع عبد الجبار » .

وكان القاضي عبد الجبار رأس متكلمي المعتزلة في تلك الفترة .

---

١ وقد نسب اليه خطأ فيما يظهر كتاب « نور العين في مشهد الحسين » وهو الذي طبع في القاهرة ١٢٩٨، سنة ١٣٠٠ ، ١٣٠٣) ويليه : « قرة العين في أخذ ثأر الحسين » » لعبد الله محمد بن عبد الله) وفي بومباي ١٢٩٢ . راجع بروكلمن الملحق جـ ١ ص ٦٦٧ .

ولم يصلنا حتى الآن أي كتاب من كتب أبي اسحق الاسفراييني هذه، وليس لدينا عن مذهبه إلا ما أورده خصوصاً الجويني في « الشامل » .

وقد ذكر أبو المظفر الاسفراييني (المتوفى سنة ٤٧١ هـ) في كتابه « التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين » — أبا اسحق الاسفراييني من بين أئمة أهل السنة والجماعة الذين تفاخر بهم ، وقال في وصفه : « عقمت النساء عن أن يلدن مثله ، ولم تر عيناه في عمره مثل نفسه . وكان شديداً على خصمه يَفْرَق الشيطان من حِسّه . قدس الله روحه . — وله تصانيف في اصول التوحيد وأصول الفقه : كل واحد منها معجز في فنه :

« منها : كتاب « الجامع » — وهو كتاب لم يصنّف في الإسلام مثله ، ولم يتفق لأحد من الأئمة في شيء من العلوم مثل ذلك الكتاب . ومن حُسن إحكامه أنه لا طريق لأحد من المخالف والموافق إلى نقضه لحسن تحقيقه وإتقانه ، ولا يتجاسر أحدٌ لأن يتصدى لنقضه للطف صنعته في وضعه . وله في دقائق الفقه والمقدرات[1] كتاب[2] حيّر به الأفهام ، ولا يهتدي لحلّه إلا من أنفق دهره على حسه (!)

وله عدد كثير من لطائف التصانيف يهتدي بها الناس في أصول الدين ، مثل « المختصر في الردّ على أهل الاعتزال والقدر » — ولم يوجد في الإسلام كتابٌ مثل حجمه ، يجمع ما يجمعه من النكت في الرد على أهل الزيغ والبدع ؛ وكتاب « الوصف والصفة » — لم ير كتاب في مثل حجمه يجمع من الفوائد في أصول الدين ما يجمعه ؛ وكتاب « تحقيق الدعاوى » — وهو في لطافة حجمه يتضمن الطُّرق التي يتوصل بها الى إبانة بطلان الباطل من المقالات وتصحيح الصحيح منها جميعها في سبع

---

١ أي علم الفرائض .

٢ لم يورد المؤلف اسم الكتاب .

طرق ، من يهتدي اليها لم تخفَ عليه كيفية الرد على شيء من مقالات الملحدين والمبتدعين ؛ وكتاب « شرح الاعتقاد » الذي لا يطلع على علومه أحدٌ إلا استبان له طريقُ أهل السُّنة على وجه لا يتخالجه فيه شيء من الشك والشبهة . — وله في الأصول كتاب « ترتيب المذهب » ، وكتاب « المختلف في الأصول » لم يجمع مثلها ، في علم أصول الفقه ، بعد الشافعي . » (١٧٤ — ١٧٥ ، الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٩٥٥ م) .

* * *

وفي هذا بيان لما لأبي اسحق الاسفراييني من كتب مهمة في أصول الدين التي ينقل عنها إمام الحرمين في « الشامل » وغيره .

على أنه من المؤسف حقاً ضياع الأوراق الأولى من مخطوط كوبريلي، وهو كما قلنا المخطوط الوحيد الباقي لنا (فيما نعرف حتى الآن) من كتاب « الشامل » ، لأننا كنا سنعثر فيه على أقسام الكتاب بأسمائها إن لم يكن مع تفاصيل للأبواب . ولا يسد هذا النقص ما ورد في مختصره: « الكامل في اختصار الشامل[1] » .

طريقة عرض الجويني لمسائل علم الكلام

وإذا فحصنا عن طريقة عرض مسائل علم الكلام كما تتجلى في «الشامل» و « الارشاد» لوجدنا أنها هي الطريقة التي استقرت في كتب الباقلاني من

---

١ تأليف « الارشاد » لاحق على تأليف « الشامل » كما يدل على ذلك احالة « الارشاد » (ص ٣٣٧) على الشامل .

الأشاعرة ، والقاضي عبد الجبار من المعتزلة ، وصارت الخطة العامة لدى المتكلمين ، ونعني :

١ ـ البدء بالكلام على النظر والعلم وطرقه (« الشامل » ٩٧ ـ ١٢٢ ـ ٢١٥ ؛ « الارشاد » ٣ ـ ١٦)

٢ ـ يتلو ذلك البحث في الجوهر والأعراض (« الشامل » ١٣٩ ـ ٢١٥ ، « الارشاد » ١٨ ـ ٢١)

٣ ـ اثبات حدوث العالم عن صانع (« الشامل » ٢١٥ ـ ٢٢٣ ، ٢٥١ ـ ٢٨٧ ، « الارشاد » ٢٨ ـ ٣٠)

٤ ـ الرد على مذاهب المخالفين في اثبات الصانع ، وهم : الدهرية ، الفلاسفة ، الثنوية ، المجوس . وقد يسمى الفلاسفة باسم : الطبائعيين لقولهم بقدم الطبائع الأربع (الشامل ٢٢٦ ـ ٢٤٥)

٥ ـ الرد على النصارى واليهود والبراهمة (« الشامل » : النصارى ٥٧٠ ـ ٦٠٧ ؛ « الارشاد » ٤٦ ـ ٥١)

٦ ـ صفات الله (« الشامل » ٦١٧ ـ ٦٢٩ ، ولها قسم على حدة مفقود هو « كتاب الصفات » من أقسام « الشامل » ؛ « الارشاد » ٦١ ـ ٧٩)

٧ ـ باب الأحوال والرد على منكريها (« الشامل » ٦٢٩ ـ ٦٤٦ ، « الارشاد » ٨٠ ـ ٨٤)

٨ ـ معاني أسماء الله (« الارشاد » ١٤١ ـ ١٥٥)

٩ ـ جواز رؤية الله (« الارشاد » ١٦٦ ـ ١٨٧)

١٠ ـ خلق الأفعال (« الارشاد » ١٨٧ ـ ٢٥٧)

١١ ـ التعديل والتجوير (« الارشاد » ٢٥٧ ـ ٢٨٧)

١٢ ـ الصلاح والأصلح (« الارشاد » ٢٨٧ ـ ٣٠٢)

١٣ ـ اثبات النبوات (« الارشاد » ٣٠٢ ـ ٣٣٨)

١٤ ـ نبوة محمد (صلعم) (« الارشاد » ٣٣٨ ـ ٣٥٥)

١٥ ـ السمعيات (« الارشاد » ٣٥٨ ـ ٣٦١) ؛ (٣٧٥ ـ ٣٨١)

١٦ ـ الآجال (« الارشاد » ٣٦١ ـ ٣٦٤)

١٧ ـ الرّزق (« الارشاد » ٣٦٤ ـ ٣٦٧)

١٨ ـ الأسعار (« الارشاد » ٣٦٧ ـ ٣٦٨)

١٩ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (« الارشاد » ٣٦٨ ـ ٣٧١)

٢٠ ـ الثواب والعقاب واحباط الأعمال (« الارشاد » ٣٨١ ـ ٣٩٦)

٢١ ـ الأسماء والأحكام (« الارشاد » ٣٩٦ ـ ٤٠١)

٢٢ ـ التوبة (« الارشاد » ٤٠١ ـ ٤١٠)

٢٣ ـ الامامة (« الارشاد » ٤١٠ ـ ٤٣٤) .

ونحن قد وجدنا هذه الخطة بعينها لدى الباقلاني ثم أبي منصور عبد القاهر البغدادي . وهكذا استقرت منذ الربع الأخير من القرن الرابع الهجري على أنها تمثل رءوس المسائل في كل بحث شامل في علم الكلام .

وسنورد في الفصول التالية ما اختاره أبو المعالي من أقوال في هذه الموضوعات ، ونقول : ما اختاره ، لأنه ليس له آراء أصيلة شخصية أدلى بها ، بل اختار من آراء شيوخ الأشاعرة وبخاصة الثلاثة الذين أبرزناهم : أبو الحسن الأشعري ، أبو بكر الباقلاّني ، أبو اسحق الإسفراييني .

- ١ -

العلم

العلم كما يعرّفه الجويني « هو معرفة المعلوم على ما هو به » (« الارشاد » ص ١٢ ، القاهرة سنة ١٩٥٠)

وينقسم إلى قديم وحادث . فالعلم القديم صفة للباري تعالى ، وهو قائم بذاته ، ويتعلق بما لا يتناهى من المعلومات ، ولا يوصف بكونه ضرورياً أو كسبياً .

أما العلم الحادث فينقسم إلى ثلاثة أقسام : الضروري ، والبديهي ، والكسبي . والفرق ضئيل جداً بين النوع الأول والثاني: فالضروري هو المقدور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة ، بينما البديهي لا يقترن بضرر ولا حاجة .

والضروري لا يتأتى الانفكاك عنه في مستقر العادة ، أي عادةً ، وذلك مثل العلم بالمدركات ، وعلم المرء بنفسه ، والعلم باستحالة اجتماع المضادات . وهذا التحفظ : « في مستقر العادة » لأن الأشاعرة لا يقولون بوجود ضرورة حتمية أو قانون ثابت ، وإنما الأمر أمر اطرادات تجري في مستقر العادة .

« والعلم الكسبي هو العلم الحادث المقدور بالقدرة الحادثة » (الكتاب نفسه ص ١٤) . وكل علم كسبي هو نظري .

وللعلوم أضداد تخصها ، وأخرى تضادها وتضاد غيرها . فالذي يخصها من الأضداد : الجهل ، وهو اعتقاد المعتقد بخلاف ما هو عليه ، والشك ، وهو الاسترابة في معتقدين أو أكثر دون ترجيح أحدهما على الآخر ، والظن ، وهو كالشك في التردد ، ولكنه يترجح فيه أحد المعتقدين ترجحاً ما .

والعقل علوم ضرورية ، وليس العقل من العلوم النظرية ، لأن شرط ابتداء النظر أن يتقدم العقل . فالعقل عنده هو العلم ، لا الملكة .

والنظر إما جلي أو دقيق : فالجلي هو « ما يلوح ويتضح من غير بحث ، حتى يتسرع إلى دركه الشادي (= المبتدىء) والمنتهي » (« الشامل » ص ١٠١)،والدقيق هو الذي لا يدركه إلا « كل بازل من النظار » (الموضع نفسه) أي كل حاذق .

والنظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله واجبان . ويدلل إمام الحرمين على ذلك بإجماع المسلمين على وجوب معرفة الله ، وهذه المعرفة لا تتم إلا بالنظر الصحيح . اذن النظر المؤدي إلى معرفة الله واجبٌ .

٢
الجوهر والأعراض

الشيء هو الموجود . وذهبت المعتزلة إلى أن حقيقة الشيء هي أنه : المعلوم . ويرد أبو المعالي على هذا بأن يقول لهم : إذا زعمتم أن كل معلوم شيء ، فما قولكم فيمن علِيم أنه لا شريك لله تعالى ، أو علم أن الضدين لا يجتمعان — فهل لعلمه هذا معلوم ؟ — فإن أثبتوا له معلوماً ، — وهو مذهب جمهور المعتزلة — قيل : فيلزم على مقتضى أصلكم أن يكون معلوم هذا العلم شيئاً ، فيفضي ذلك إلى اثبات شريك لله تعالى معدوم هو شيء . وهذا خروج عن الدين » (« الشامل » ص ١٢٧) . ويستمر في ابطال قول المعتزلة هذا بأدلة عديدة .

والموجودات تنقسم إلى قسمين : الحادث،وهو ما لوجوده أول ،

وقديم ، وهو ما لا أول لوجوده . ولا وسط بينهما .

والحوادث (جمع : حادث ، أي موجودات حادثة ، لا قديمة) تنقسم بالضرورة إلى قسمين : ما لا يفتقر إلى محل يحلّه ، وهو الجوهر ؛ وما يفتقر إلى محلٍّ يحله وهو العَرَض .

ويسرد الجويني التعريفات المختلفة التي أعطيت للجوهر : فالمعتزلة يقولون إن الجوهر هو ما تحيز في الوجود ــ وهذا حد مدخول (= فاسد) لانهم أثبتوا الشيء جوهراً في العدم ونفوا تحيزه (ص ١٤٢ ــ ١٤٣) ، والنصارى قالت : الجوهر هو القائم بالنفس ، وقال بعض الأئمة (ولا يحددهم) : الجوهر هو ما يشغل الحيّز ، وقال القاضي الباقلاني إن الجوهر هو ما له حظ من المساحة .

والاسلاميون اتفقوا على أن الأجسام تتناهى في تجزيئها حتى يعتد جواهر فردة لا تقبل القسمة بعد ذلك . ولكنّ معظم الفلاسفة قالوا إن الأجسام لا تتناهى في تجزيئها ، وبه قال النظام . ويرد الجويني على الفلاسفة أولاً بالرد المشهور وهو: لو اننا تصورنا نملةً تبدأ الدبيب من أحد طرفي جسم ، ولا تزال كذلك حتى تنتهي إلى الطرف الآخر ، فمعنى هذا أنها قطعت الجسم . فلو كانت أجزاؤه غير متناهية لما أمكنها الوصول إلى الطرف الآخر . فما دامت وصلت فهذا يدل على أن الأجزاء متناهية . وقد رد النظّام على هذا الاعتراض كما عرفنا بأن قال إن القاطع يقابل جزءاً منه ويطفر الباقي ، فيقطع الجسم مرة قطعاً ومرة طفراً . ويرد الجويني بما سبق مراراً الرد به على النظّام وهو : « ما قطعته مما سلمته: متناه ، أو غير متناه ؟ فإن زعم أنه متناه فقد أثبت قدراً متناهياً ، وسلّم المسألة . وإن زعم أنه غير متناه وقد تصور القطع فيه فما يغنيه بعد ذلك تصور الطفرة ، وقد سلّم قطع ما لا يتناهى ، وهذا أقصى مطلبنا . » (« الشامل » ١٤٤) . ويكر عليه باعتراض آخر فيقول :

« لو ساغ إثبات الطفرة من غير محاذاة ولا مماسّة ، لما امتنع أن يبتدىء شخصٌ قَطعَ الأرض من أول المشرق ثم تتفق له طفرةٌ إلى أقصى المغرب ، من غير أن يحاذي في طفرته أرضاً ولا سماء ولا هواء ، وذلك كله في ألطف (= أدقّ) لحظة ، إذ الطفرة لا مدة لها . وهذا قريب من جحد الضرورات » (ص ١٤٥) .

والجوهر موجود متحيّز ، وهو غير الأعراض القائمة به . وكان النظّام والنجار قد ذهبا إلى أن الجوهر أعراض مجتمعة ، وأن الجوهر هو عين الأعراض القائمة به . والدليل على صحة رأيه في نظره أنه يجوز تقدير عدم الأعراض مع بقاء الجوهر . ومن الاسلاميين من يجوز خلو الجوهر من الأعراض .

والجواهر متجانسة ، بمعنى أن جوهر الهواء هو بعينه جوهر النار ، والاختلاف هو في الأعراض القائمة بالنار عنها في الهواء .

والتحيز هو الجرم ، والمتحيز هو الجرم .

والجوهر الفرد لا شكل له ، وإن كان له « حظ ثابت من المساحة غير موقوف على انضمام غيره اليه ، ولو قدّر ، غير أنه ليس لقدره بعض » (ص ١٥٩) . والجوهر لا يفتقر إلى مكان ، إذ لو افتقر إلى مكان لكان مكانه جوهر ، ثم يتسلسل القول في مكانه ومكان مكانه.

والجوهر باق غير متجدد ، وكان النظّام قد ذهب إلى أن الجوهر متجددٌ حالاً فحالاً كالأعراض ، وسبب موقفه أنه جعل الجوهر هو عين الأعراض . أما موقف الجويني وأصحابه فالدليل عليه أنه لو كان الجوهر متجدداً حالاً فحالاً لأفضى ذلك « إلى ألا يحيا ميت ولا يكون حيّ ، فإن الذي مات غير الذي كان حياً قبل موته ، وكذلك القول في جملة الأعراض . ويلزم أيضاً أن يجوز كون الشخص في حالتين متعاقبتين بالمشرق والمغرب بأن يوجده الله في أقصى المشرق ، ثم يوجده

الله في الحالة الثانية في أقصى المغرب . وكل ذلك خلاف الضرورات » (ص ١٦٠) .

والجواهر لا تتداخل ، ولا يجوز وجود جوهر بحيث ذات جوهر آخر . وإن أطلق تداخل الجواهر واختلاطها ، فهذا من باب التجاور ، والمعنى المقصود من ذلك هو : تجاورها .

وللجوهر صفات واجبة ، وأخرى جائزة : فأما ما يجب له فهو التحيز وصحة قبول العَرَض ، وما يجوز عليه هو وجود أغيار الأعراض فيه.

ويستحيل على الجوهر خروجه عن صفة نفسه ، فإن في ذلك انقلاب جنسه .

الأعراض

وبعد أن أشبع القول في الجوهر تطرق إلى العَرَض ، وحدّه بأنه : ما لا يبقى وجوده . وهذا التعريف لا ترتضيه المعتزلة ، لأن من أصولهم القول ببقاء معظم الأعراض .

كذلك يمكن حد العَرَض بأنه : ما يقوم بالجوهر .

وقد ذهبت طوائف من الدهرية ونفاة الصانع إلى نفي الأعراض ، وقد رد عليهم الجويني تفصيلاً (ص ١٦٨ – ١٨٦) لأهمية هذه المسألة :

« والجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض وعن جميع أضداده . . » (« الإرشاد » ص ٢٣) .

ويهتم ببيان أنه يستحيل قيام العَرَض بالعرض ، بل إنما يقوم بالجوهر. و « الدليل على ذلك أن العلم لو جاز أن يقوم به ليكون عالماً بالعلم

القائم به ، جاز أن يقوم به جهل ، إذ سبيل قيام أحدهما كسبيل قيام الثاني . وما يقبل العلم والجهل لا يخلو عن أحدهما ... ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الأول ، فينبغي ألا يخلو عن علمٍ أو ضد ، ثم يتسلسل القول ويؤدي إلى اثبات حوادث لا نهاية لها . » (« الشامل » ص ١٩٨) .

وقد ساق الأشعري دليلاً آخر يورده الجويني ، وهو : « لو قام عَرَضٌ بعَرَض ، لم يخلُ العَرَض الذي قُدِّر محلاً من أمرين : إما أن يكون قائماً بنفسه ، وإما أن يكون قائماً بالجوهر ثم قام العرض الثاني به وهو قائم بالجوهر . فإن قيل : إن العَرَض الذي قُدِّر محلاً قائمٌ بالجوهر ، والعَرَض الثاني قام بالذي قام بالجوهر — آل الخلافُ إلى عبارةٍ لا محصول لها ، فإنه لا معنى لقيام العَرَض بالجوهر إلا أن يوجد بحيث وجود الجوهر . والعَرَض الثاني إذا وجد بحيث وجود (= حيث يوجد) العَرَض الأول ، فقد وجد بحيث وجود (= حيث يوجد) الجوهر لا محالة . فإن الأول منهما وجد بحيث الجوهر ، ووجد الثاني بحيث الأول ، فقد وجد بحيث الجوهر . ولا فرق بين العرض الثاني والأول ، من حيث أن كل واحد منهما وجد بحيث الجوهر . وهذه صفةٌ له لا يتفاوتان فيها ، وهي معنى القيام . فقد قام إذاً كل عَرَض بالجوهر ، ولم يبق تحت قول القائل : قام العرض بالعرض — محصولٌ » (« الشامل » ص ١٩٩) .

كذلك يستحيل قيام العَرَض بنفسه و « الدليل عليه أن العلم ونحوه لو قام بنفسه لم يخلُ : إما أن يعلم به ويثبت حكمه ، أو لا يعلم به . فإن لم يعلم به ، كان ذلك انقلاب جنسه » (« الشامل » ص ٢٠٣) .

وبعد البرهنة على هذين الأصلين : يستحيل قيام العَرَض بالعَرَض ، ويستحيل قيام العَرَض بنفسه — أثبت الأصل الثالث وهو استحالة تعري الجواهر عن الأعراض .

فمذهب أهل الحق أن الجواهر لا تخلو من الأعراض . والأعراض إما أن يجمع ضروباً منها اسم واحد ثم هي مختلفة متضادة ، أو لا توصف بالاختلاف . « فأما ما يوصف بالاختلاف والتضــاد فمعظم الأعراض : كاللون ، والطعم ، والكون ، والرائحة : فكل قبيل من هذه الأجناس يتناول ضروبها اسمٌ واحد ، وهي مختلفة متضادة . ثم اسم اللون ينطبق على مختلفات متضادة كالسواد والبياض ، والحمرة والصفرة . ولا يجوز خلو الجوهر عن ضرب من هذه الضروب ، ولا يجوز أن يحتمل ضربين منها معاً ... ومن قبيلِ الأعراض ما لا يثبت فيه أضداد مختلفة ، وذلك نحو : البقاء ، إذا أثبتنا البقاء معنىً ، فليس له ضد يخالفه . وتحرير القول فيه أن الجوهر إذا كان في حالة يجوز أن يقبل البقاء فيها فلا تخلو عنه ، وليس لــه ضدٌ يخالفه ، فنقول : إنه لا يخلو عنه ، أو عن ضده . » (« الشامل » ص ٢٠٤) .

ويرد على المخالفين من الدهرية ، وعــلى بعض المنتمين الى الاسلام المجوّزين عروّ الجواهر عن بعض أجناس الأعراض أو كلها . وهؤلاء هم : أبو الحسين الصالحي الذي ذهب الى جواز تعري الجواهر عن جميع الأعراض ؛ وافترق المعتزلة البصريون والبغداديون : « فصار البصريون إلى منع تعري الجواهر عــن الأكوان ، وتجويز عروها عما عداها من الأعراض ؛ وصار الكعبي ومتبعوه — وهم البغداديون — إلى منع تعرّي الجواهر عن الألوان ، وتجويز تعريها عما عداها من الأعراض » (« الشامل » ص ٢٠٥) ويرد عــلى الدهرية أولاً ، ثم ينعطف على الاسلاميين فيرد عليهم . أمــا الصالحي فيوجه عليه الأدلة المقامة على الدهرية والاسلاميين معاً ويخصه بضرب من الإلزام ، فيقول له : « جوّزت تعرّي الجواهر عن الأعراض ، فكيف تستدل على حدث الجواهر إذ لا سبيل الى معرفة حدثها (إلا بالأعراض) ... وكل مذهب يسدّ باب الاستدلال على حدث الجواهر فهو مردود . » (« الشامل » ص ٢١٢)

استحالة حوادث لا أول لها

يسوق الجويني في اثبات هذه القضية دليل الأشعري وبعض دلائل أئمة الأشعرية . ولكنه يختار دليلاً نجده لأول مرة في الفكر الاسلامي عند الكندي ، وتكرر بعد ذلك عند الفارابي وابن سينا وبعض المتكلمين المعتزلة ، وهو الذي سيقول به بعد ذلك القديس بونا فنتورا من بين دلائله على إبطال اللاتناهي في الزمان .

ويصوغه الجويني هكذا : « إذا فرضنا الكلام في وقتنا هذا ، فقد انقضى قبله ما لا نهاية له . ولو فرضنا قولنا في الوقت المتقدم على وقتنا بأحقاب ودهور ، لقال الخصم فيه : إنه انقضى ما لا يتناهى ، ولا يزال يقدّم الوهم ويقدر الانقضاء قبله . ويجرّنا هذا الكلام الى أحد أمرين كلاهما ينقضان أصول الدهرية :

أحدهما أن نقول : ينتهي الوهم الى وقت يقال فيه الآن ينصرم ما لايتناهى ، حتى لا يتحقق هذا القول قبل ذلك الوقت . فان ارتضى الخصم ذلك ، كان باطلاً بضرورة العقل : فإنّا نعلم أن تقدير وقتٍ قبيل ذلك الوقت المعيّن الذي فرضنا الكلام فيه ، كتقدير ذلك الوقت . وليس أحدهما أولى من الثاني ، ثم كذلك القول في وقتٍ قبله إلى غير أول . والذي يوضح ذلك : أنّا لو خصصنا ذلك بوقتٍ معين لزم منه إذا بقي قبل هذا الوقت حادث واحد ، فالذي قبله متناه ؛ وما كان متناهياً لا يصير بواحد غير متناه . وهذا معلوم ضرورةً وبديهةً . فاستبان بما قلناه بطلان قول مَن يقول : إنما ننتهي في تقديمنا أوهامنا إلى وقت يقال فيه : انقضى قبله ما لا يتناهى . ولا يسوغ تقديم الوهم على ذلك الوقت . فقد وضح بطلان ذلك .

وإن زعم الخصم أن لا ننتهي في الحكم بانقضاء الحوادث الى أول

لا يتعدى ولا يتجاوز ، وأن حكم الانقضاء تحقق أزلاً من غير أول ، فإن قال ذلك اتضح تناقض قوله : فإن الذي يتحقق من غير أولية لا يُتصور أن يقع قبله شيء حتى يكون مسبوقاً به ويكون المتقدم عليه سابقاً له ، إذ ما لا أول له لا يُسبق ، فكيف يتحقق – قُبَيْل الانقضاء المحكوم به في الأزل – حوادثُ ثم انقضت ؟! ولا تناقض يزيد على الحكم بإثبات حادث قبل الحكم فيه بانقضاء أزلي . وهذا تصريحٌ بتقديم الحادث على الأزلي ، وهذا باطلٌ بضرورة العقل » (« الشامل » ص ٢١٧ – ٢١٨) .

ويعترف الجويني بأن هذه الطريقة في الاستدلال هي « مما أشار اليه المشايخ رضي الله عنهم ، فما تركوا مما مهدوه من قواعد العقائد مضطرباً للمتأخرين . ولكني لم أر هذه الدلالة على هذه الصيغة للمتقدمين ... » (« الشامل » ص ٢١٨) الى آخر كلامه الذي أوردناه من قبل : فكأن فضله ليس في إبداع هذا الدليل بل في صياغته على هذه الصيغة التي يقول عنها « وهي مما ألهمني الله تعالى لتحريرها ، ولو لم يكن في كتابنا هذا (= « الشامل ») سواها لكان بالحري أن يغتبط به » .

ونحن فعلاً لم نر صياغة الدليل على هذا الشكل عند أحد ممن سبقوا الجويني . فلنسلّم له بأصالة هذه الصياغة وأنه مبدعها ومبتكرها لأول مرة.

ويردّ على حجة أخرى هي من نوع رد الحجة على الخصم، ومفادها: « إذا لم يبعُد إثبات حوادث لا آخر لها ، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها . » (ص ٢١٩) ؛ أي : ما دمتم تعترفون بالأبدية ، فماذا يمنعكم من الاعتراف بالأزلية ؟ فيرد الجويني قائلاً إن هذه الطريقة في الرد معارضة لفظية من غير رعاية للمعنى ، وفضلاً عن ذلك فإن حقيقة الحادث هي أنه ما له أول ، فإذا نفينا الأولية نفينا حقيقة الحدوث ؛ وليست حقيقة الحادث أنه ما له آخر ؛ فهناك إذن فرق واضح بين الوضعين .

« وضرب بعض الأئمة للفرق مثالاً ، فقال : نظير انقضاء ما لا ينقضي ، قولُ القائل : لا أعطيك درهماً إلا أعطيك قبله درهماً — فيستحيل منه الإقدام على اعطاء درهمٍ على موجب شرطه . ونظير ما ألزمونا في الآخر : لا أعطي درهماً إلا أعطي بعده آخر ، وذلك غير ممتنع » (« الشامل » ص ٢٢٠) .

فالجويني يفرق بين الحالتين : حالة أن الحادث له أول ، وحالة أن الحادث قد لا يكون له آخر ؛ فالأولية ضرورية لما هو حادث ، ولكن الانتهاء ليس لازماً عن كونه حادثاً . فالشيء يصح أن يكون أبدياً دون أن يكون أزلياً ، أي أنه لا يوجد تلازم ضروري بين الأولية والانتهاء فقد يكون للشيء بداية وليس له انتهاء .

الرد على مذاهب القائلين بقدم العالم

•

ويأخذ الجويني بعد ذلك في الرد على القائلين بقدم العالم . فيخصص فصلاً للرد على الطبائعيين (« الشامل » ص ٢٣٧ — ٢٤٢) ، ويكتب فصلاً في الرد على الثنوية القائلين بقدم النور والظلمة (٢٤٣ — ٢٤٥) . ويعرّج للدفاع عن الأشعري ضد من طعنوا على ما أورده في كتابه « اللمع » (ص ٢٤٥ — ٢٥١) . وليس في كلامه ها هنا جديد يستحق الذكر .

- ٣ -

اثبات حدوث العالم عن صانع

وفي إثبات العلم بالصانع يشير الجويني الى وجود مسلكين : أحدهما طريق الاستدلال بالجملة ؛ والثاني طريق استناد العلم بالمحدث الى ضرورات العقول وبدائهها مع تقدير العلم بحدوث العالم .

أ ـ الاستدلال بالجملة

وخلاصة الطريق الأول أن ما كان بعد أن لم يكن ، واختص كونه بوقت : فإما أن يكون كونه في هذا الوقت المعين واجباً ، أو جائزاً . والوجه الأول باطل ، لأنه لو وجب الوجود في وقت مخصوص لما كان أولى بالوجود من سائر ما يماثله ، إذ من حكم المتماثلات استواؤها في الوجوب والجواز . فلماذا يكون أحدها واجباً والآخر جائزاً وهما مستويان ؟ إذا وجب الوجود لأحدها فيجب أن يكون واجباً للباقي . ولما كان بعضها يتقدم والبعض الآخر يتأخر ، فإن وجوب الوجود لأحدها دون الباقي غير صحيح . فلا معنى لاختصاص وجوب الوجود بوقت دون وقت .

« وسلك بعض الأئمة مسلكاً آخر فقال : لو كان الحادث واجب الوجود ، والقديمُ واجب الوجود لما تميّز وجود القديم عن وجود المحدث. ولو كان جاز حادثٌ واجبٌ وجوده لجاز قديمٌ جائزٌ وجوده . ولو جاز وجود القديم لجاز عدمه . وقد وضح الدليل على استحالة عدم القديم . » (« الشامل » ص ٢٦٤) .

ب ـ الاستدلال بالضرورة العقلية

لكن الجويني يرى أن « أحسن الطرق وأولاها أن نقول : المصير إلى

وجوب وجود الحادث يفضي الى القول باستحالة ما عُلِم جوازه بضرورة العقـــل . وإيضاح ذلك أن قول القائل بوجوب وجود الحادث في وقت مخصوص يوجب عليه القول باستحالة تقدير استمرار العدم في الوقت المعين بدلاً عن الوجود. ومَن زعم أن الذي يتحقق عدمه سابقاً الى غير أول ثم فرض الكلام في وقت يماثل ما قبله من الأوقات ويشاكل ما بعده ، وقال : كان العدم جائزاً في الوقت الذي قبل هذا ، ثم استحال العدم في هذا الوقت مع تماثل الوقتين وعدم تأثيرهما فيما يتحقق فيهما من عدمٍ أو وجود، ولم يثبت موجب مقتضٍ لم يكن ثابتاً – قيل : ومع هذه القواعد يستحيل استمرار العدم في الوقت المعيّن – فقد[1] خرج عن ضرورة العقـــل . وسبيل ادعاء استمرار العدم كسبيل ادعاء استمرار الوجود للقديم . والمصير الى وجوب وجود ما ثبت عدمه كالمصير الى وجوب عدم القديم في وقتٍ مخصوص . وقد أوضحنا فيما سبق أن الصائر الى وجوب عدم القديم ، الذاهب الى استحالة استمرار وجوده من غير طروء مقتضٍ يقتضي العدم– خارجٌ عن المعقول . فاستبان بما قلناه بطلانُ قول من يقول إن الحادث واجب الوجود » (« الشامل » ص ٢٦٤ – ٢٦٥) .

أما وقد ثبت جواز وجود الحادث فهذا يعني جواز عدمه ، أي أن الحادث يجـــوز وجوده ويجوز عدمه ، وليس أحدهما أولى من الآخر . فاذا تحقق وجود الحادث فهذا التحقق : إما أن يكون لنفسه ، أو لمعنى زائد عليه قائم به ، أو لجوازه ، أو لتخصيص مخصِّص ، أو لا لمعنى ولا لتخصيص ولا لنفسه ولا للجواز .

والأول ، وهو كونه يتحقق لنفسه ، باطل، إذ « لو تحقق لنفس الحادث لما اختص بذلك آحاد من جنس ولوَجب اقرار هذا الحكم في جميع الجنس

---

١ جواب قوله : « ومن زعم ... » .

لتساوي الأنفس المماثلة في الصفات ... وتحقيق القول في ذلك أن قــول القائل : حدث الشيءُ لنفسه ، لا يخلو : إما أن يصدر عن إثبات نفسٍ قبل الحدث ، أو يصدر عن نفي النفس قبل الحدث . فإن كان الذاهب الى هذا السؤال ممن يعتقد أن المعدوم قبل حدثه نفس ، ثم قال مع هذا المعتقد إنه يحدث لنفسه — فهو إفصاحٌ منه بالتناقض . فإنــه لو حدث لنفسه لَحَدَث مهما تحققت نفسه ، وقد تحقق كونه نفساً قبل حــدوثه . وهذا لا خفاء به . وإن كان السائل يعتقد أن المعدوم ليس بنفس ويصير نفساً ، فيقال له : لِمَ صار نفساً ولم يكن نفساً ؛ فإن قال : صار نفساً لنفسه — كان ذلك من لغو الكلام . فإنّ مصيره نفساً عينُ كونه نفساً؛ فآل محصولُ الكلام إلى أنه إنما صار نفساً لأنه صار نفساً ؛ وهذا خارجٌ عن قضايا التعليل وموجب اقتضاء المقتضيات . ويؤول محصول هذا القسم إلى أن الحادث حدث لا لعلة ولا لمقتضٍ . » (« الشامل » ص ٢٦٥)

ويرد على بعض الاعتراضات التي ترد على هذا البرهان . وينتهي إلى تقرير أن الحادث محتاج إلى محدِث .

وكان عليه بعد هذا ان يدافع عن شيخه أبي الحسن الأشعري فيما وجه إلى الدليل الذي أورده لاثبات الصانع في كتابه « اللمع » — من مطاعن. ويستغرق هذا الدفاع صفحات طويلة. ولا بد أن هذه الحجج هي مما أورده المعتزلة ، وخصوصاً القاضي عبد الجبار الذي هاجم طريقة الأشعري في إثبــات الصانع ، وذلك في « شرح الأصول الخمسة » وربما في كتب أخرى لم تصلنا . لكنه لا يذكر اسم القاضي عبد الجبار في هذا المجال ولا أسماء أصحاب الاعتراضات . وقــد كان بين الجويني وبعض شيوخ المعتزلة مناظرات حامية في هذا المجال وغيره ، كما ذكر هو («الشامل» جـ ١ ص ١٧٩ نشرة هلموت كلوبفر = ٣٠٤ ، الاسكندرية سنة ١٩٦٩)

نفي التشبيه

ويعقد الجويني فصلاً طويلاً للقول في نفي التشبيه . وهو حين يطرق هـذا الموضوع يهاجم طائفتين احداهما غلت في نفي التشبيه « حتى نفت جملة صفات الاثبات ظناً منها أن المصير إلى إثباتها مفضٍ الى التشبيه . وإلى ذلك صار مَن أثبت الصانع من الفلاسفة ، وإليه مال بعضُ الباطنية، فزعموا أن القديم لا يوصف بالوجود ، ولكن يقال إنه : ليس بمعدوم؛ وكذلك لا يوصف بكونه حياً عالماً قادراً ، بل يقال : ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل . وطردوا ذلك في جملة صفات الإثبات التي تثبت للمحدثات أسماؤها . وقالوا : لو وصفنا الرب بشيء منها مع اتصاف الحوادث بها اقتضى تشبيهاً . واختلف هؤلاء في وصف الرب بالقدم والإلهية وسائر الصفات التي يختص بها ولا يشاركه في أسمائها المحدثون : فذهب بعضهم الى التمنّع من إثباتها حسماً للباب ؛ وذهب آخرون الى إثباتها وصاروا الى أن إثباتهـا يخالف إثبات الصفات الثابتة للحوادث ، إذ في إثباتها لزوم اشتراك القديم والحادث في الصفة ، وليس يلزم ذلك فيما يختص به الإلـه من الصفات . فهؤلاء أدتهم ظنونهم في نفي التشبيه — الى التعطيل .

وغلت طائفة من المثبتين فاقتربوا من التشبيه واعتقدوا ما يُلزِمهم القولَ بمماثلة القديم في صنعه وفعله . فذهب ذاهبون الى أن الرب سبحانه وتعالى جسمٌ . ثم اختلفت مذاهب هؤلاء ، فزعم بعضهم أن معنى الجسم الموجود وأن المعنيّ بقولنا إن الله جسم أنه موجود . وصار آخرون الى أن الجسم هو القائم بالنفس . وقد مـال الى هذين المذهبين طائفةٌ من الكرّامية . وذهب بعض المجسّمة إلى وصف الرب تعـالى بحقيقة أحكام الأجسام ، وصار إلى أنه متركّب متألف من جوارح وأبعاض — تعالى الله عن قولهم . ثم غلا الجهلة من المجسّمة : فمن غلاتهم مقاتل بن سليمان وداود الخوارزمي

وهشام بن الحكم . فيؤثر عن مقاتل وداود أنهما قالا : إنه لحم ودم .
وقال هشام : هو نورٌ يتلألأ كالسبيكة البيضاء ؛ وقال هو سبعة أشبار
بشبر نفسه . وأشار الى ابي قبيس وقال : ما أظن إلا أنه أكـبر منه
بقليل ، وصرّح بما يناقض ذلك في بعض مقالاته ، فقال : هـو أكبر
من العرش ، والعرش يُقله ويحمله مثقلاً به ، وهو مع العرش كالكركي
تحمله ساقاه . وصرّح كثيرٌ من أتباع المجسمة بأنه على صورة الانسان
وهيئته .

ومما يتصل بذلك : القول بالحلول . وقد اختلف القائلون به : فصار
صائرون الى القول بقِدم الأرواح والمصير إلى أنها من ذات القديم تحلُّ
الأشخاص والأشباح فتحيا بها ، ثم ترجع الى الذات عند انقضاء حالها .
وصار آخرون إلى تخصيص الحلول بالأجسام المونقة البديعة الهيئة المختصة
بحُسن المنظر ، فزعم أن جزءاً من الإله يحلُّ هذا الضرب من الأجسام.
ومنهم من خصص ذلك بالحيوان ، ومنهم من طرده في جملة الأجسام
التي تتخصص بحسن الهيئة .

ومما يجر إلى اثبات أحكام الأجسام : مذهبُ النصارى في اتحاد
اللاهوت بالناسوت وامتزاجهما ...

ومن الغلاة في التشبيه اليهود » (ص ١٦٦ — ١٦٨ نشرة هلموت
كلوبفر = ٢٨٠ طبعة الاسكندرية) .

وهكذا عدّد الجويني المذاهب القائلة بالتشبيه فحصرها في :

١ — الكرّامية

٢ — غلاة المجسّمة من أمثال مقاتل بن سليمان (المتوفى سنة ١٥٠هـ)
وداود الخوارزمي (المتوفى سنة ١٣٩ هـ) وهشام بن الحكم .

٣ — القائلون بالحلول

٤ ــ النصارى في قولهم باتحاد اللاهوت بالناسوت
٥ ــ اليهود .

وفي الطرف المقابل للمشبهة يوجد المعطلة وهم الفلاسفة المثبتون للصانع ، وبعض الباطنية . ويلاحظ أنه لا يذكر المعتزلة من بين المعطِّلة ، وهو تدقيق منه جيد ؛ فقد خلط بعض المؤلفين فزعموا أن المعتزلة من المعطلة ، وهذا خطأ فاحش .

ولكنه قبل الرد على هؤلاء يتقدم بمقدمة طويلة في بيان معنى المثليّة وحقيقة المثلين ، يبدؤ بتقرير أن « كل شيئين استويا في جميع صفات النفس فهما مثلان » (ص ١٦٩ نشرة كلوبفر = ٢٩٢ من الطبعة الأخرى).

ومن أجل تقرير هذا الحد يرد على الجبائي وابن الاخشيد من معتزلة البصرة : ويحمل على المعتزلة ها هنا بلهجة عنيفة سوقية أحياناً ، مما يدل على عنف المناقشات التي كانت تجري بينه وبين شيوخهم في زمانه ، ويخص الجبائي منهم بالحملة عليه بخاصة .

وغايته من هذه المقدمة أن يوضح « تقديس الربّ عن الحِدَث وعن كل صفةٍ دلّت على الحِدَث . فهذا أقصى مرامنا بنفي التشبيه والتمثيل » (« الشامل » ص ١٩٩ نشرة كلوبفر = ٣١٨ من الطبعة الاخرى) .

هل يوصف الباري بالوجود ؟

وهنا يثير الجويني مشكلة دقيقة طريفة وهي : هل يوصف الباري بالوجود ؟

ذلك أن بعض الفلاسفة والباطنية أنكروا ذلك وقالوا : « لا نصف

الرب بالوجود ، إذ لو وصفناه بـه لوجب كونه مماثلاً للحوادث . »
(ص ٣١٨) .

ويرد عليهم ببرهـان واضح فيقول لهم : « إذا سُئِلتم عن وجود الباري قلتم إنه ليس بمعدوم ، ومعلومٌ أن نفي النفي إثبـات ، كما أن نفي الإثبات نفي . وهذا معلومٌ بأوائل العقول وبدائهها . فـإذا قلتم : الرب ليس بمنفيّ — فقد صرّحتم بكونه ثابتـاً : إذ ليس بين النفي والإثبات رتبة . ثم إذا لزم الثبوت من نفي النفي ، لوجب المماثلة على قضية أصلكم ، فإن الثبوت متحقق فينا . فإمـا أن تنقضوا أصلكم في التماثل ، وإما أن لا تقولوا إنه ليس بمنفي — وهذا لا مخلص لهم منه . فإن رجعوا عند لزوم السؤال إلى عبارة محضة فقالوا : لم ننطق في صفات الباري بإثبات ، ونطقنا في صفاتنا بالإثبات ، فلم يلزمنـا التماثل . قيل لهم : أنتم وإن لم تنطقوا في صفـات الإله بصيغة إثبـات ، فقد نطقتم بصيغةٍ معناهـا الإثبات . وإنمـا الغرض من العبارات معانيها . وأقوال القائلينَ وعبارة المعبّرين لا توجب للذوات شيئاً من الصفات فإنها ترجع إلى اللغات الثابتة توفيقاً واصطلاحاً . ووضوحُ ذلك يغني عن بسطه .

ثم الذي يقطـع دابرهم أن نقول : إذا قلتم:الرب ليس بمنفـي ، فلا يخلو إما أن تعتقدوا ثبوتكم عند نفيكم نفيه وتمنعوا من تسميته ثابتاً مع انطواء معتقدكم عليه ، وإما أن تزعموا أنّا مع نفي النفي لا نعتقد الثبوت . فـإن قلتم : إنا نعتقد الثبوت ونمتنع من العبـارة ، وزعمتم أن التماثل في العبارة ، فصفوا الله تعالى بالوجود وانطقوا به ، واعتقدوا وجود الحادث ، ولا تنطقوا به ، لتنتفي المماثلة لفظاً كما قلتم — وهذا مـا لا مخلص لهم منه . والثبوت اللازم أولى بأن ننطق به من الجائز . — وإن زعمتم : أنا مع نفي النفي لا نعتقد الثبوت — فقد خرجتم عن ضرورة العقل ، فإنّا نعلم بديهاً أن ما عُلِم أنه ليس بمنفي فهو ثابت . والمنـاقِش في ذلك مُراغِم .

ومما نستدل بـه أيضاً أن نقول : معـاشر الفلاسفة ! خبّرونا : أتزعمون أن الاشتراك في وصف واحـد من أوصاف الإثبـات يوجب الاشتراك فيما عداه من الأوصاف ، أم تزعمون أن الاشتراك في وصف لا يوجب الاشتراك في غيره ؟

فإن زعمتم أن الاشتراك في صفة من صفات الإثبات يوجب الاشتراك في سائر الصفات ، كان ذلك باطلاً ، لعلمنا باشتراك السواد والبياض في كونهما عرَضين مع اختلافهما في كون أحدهما سواداً وكون الثاني بياضاً. فاستبان بذلك أن الاجتماع في صفة واحدة لا يوجب الاجتماع في سائرها.

فإن اعترفوا بأن الاشتراك في صفة لا يوجب الاشتراك في غيرها ، فيقال لهم : ما المانع من اشتراك الحادث والقديم في صفة الوجود : مع اختصاص الرب بصفات الألوهية ونعوت الربوبية؟ والاشتراكُ في الوجود ليس مما يدل على الاشتراك في الحدَث ، والذي نحاذره إثبات الحدَث أو ما يدل على الحدث .

فإن رجعوا فقالوا : التشبيه مما يتوقى في العقائد أيضاً — قيل لهم : ما توقينا التشبيه للفظة ، وإنما توقيناه لأدائه إلى الحدَث ؛ وكل ما لا يؤدي اليه لا نكترث به . ثم محاذرة التعطيل أولى من محـاذرة التشبيه ، إن رجعتم إلى محض الإطلاقات .

فبطل ما قالوه من كل وجه . » (« الشامل » ص ٣١٩ — ٣٢١)

٤
صفات الله

يقسم الجويني صفات الله إلى نوعين : نفسية ، ومعنوية .

فالصفة النفسية هي اللازمـة لذات الشيء ، غير المعللة بعلل قائمـة

بالموصوف . أي أنها الصفة الذاتية ، المنبثقة عن الذات بما هي ذات .

والصفة المعنوية هي الحكم الثابت للموصوف بهـا ، وهو معلّل بعلل قائمة بالموصوف .

فمثلاً كون الجوهر متحيزاً : هذه صفة إثبات لازمة للجوهر طالما بقي الجوهر ، غير معللة بزائد على الجوهر . أما كون العالم عالماً فهو معلل بالعلم القائم بالعالم ، ولهذا كان هذا النوع من الصفات : صفات معنوية .

ولم نجد التعبير بـ : صفة نفسية – قبل الجويني ، إذ كان المتكلمون ، خصوصاً المعتزلة ، يقسمون الصفات إلى : صفة ذات ، وصفة فعل . وهو نفس التقسيم الذي أتى به الجويني ، وانما الخلاف في الألفاظ فقط: النفس = الذات ، نفس الشيء = ذاته ، صفة نفسية = صفة ذاتية .

* * *

وأول مـا يتعرض له فيما يتعلق بصفات الله : البحث فيما إذا كان الوجود يُعدّ صفة من صفات الله . « والوجه المرضيُّ أن لا يعدّ الوجود من الصفات ، فإن الوجود نفسُ الذات ، وليس بمثابة التحيز للجوهر: فإن التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر[1] » .

الله واحد

ويخصص باباً (أو « كتاباً » كما يسميه) واسعاً للتوحيد ، يتعرض فيه لمعاني التوحيد وأن الله واحد ، ويرد على مذاهب الشرك وكل مذهب

---

١ « الارشاد » ص ٣١ ، القاهرة ١٩٥٠ .

يقول بالتعدد في ذات الإله كالمسيحية .

ويصدر البحث ببيان لمعاني « الواحد » ، خصوصاً وقد اختلف المتكلمون من كل الفرق الاسلامية في تفسير معناه . والذي صار اليه الأكثرون هو أن الواحد : هو الشيء الذى لا يصح انقسامه . وقد أنكر هذا الحد القاضي أبو بكر الباقلاني لأن من قال إن حقيقة الواحد هي أنه الشيء الذي لا ينقسم – فقد ركب الحد من وصفين ، إذ « ذكر في حده : الشيء ، ثم تعرّض بعده لانتفاء الانقسام ، وهذا تعرُّضٌ لمعنيين : أحدهما نفي ، والثاني : إثبات . ولا يسوغ الاكتفاء بانتفاء الانقسام من غير تعرُّضٍ لإثبات الشيء[1] » .

ويرى الباقلاني وابن فورك أن الواحد إذا أطلق يدل على ثلاثة معان:

١ – ما لا ينقسم ؛

٢ – مَنْ لا نظير له ؛

٣ – مَنْ لا ملجأ ولا ملاذ بسواه .

« وهذه المعاني الثلاثة تتحقق في صفة الإله : فهو المتحد في ذاته المتقدس عن الانقسام والتجزيء ، وهو الواحد على (= بمعنى) أنه لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء ، وهو الواحد على أنه الملجأ في دفع الضرّ والبلوى ، ولا ملجأ سواه ولا ملاذ في انتفاء النفع وروم دفع الضرّ إلا إياه . ولا يستقيم اعتقاد الوحدانية لمن حرم ركناً من هذه الأركان الثلاثة[2] » .

وكون الشيء واحداً لا يرجع إلى معنى زائد على ذاتهِ ، ولذا كانت هذه الصفة – الواحدية – صفة نفس ، وليست من صفات المعاني .

---

١ « الشامل » ص ٣٤٥ .

٢ « الشامل » ص ٣٤٧ .

إثبات الوحدانية

والتوحيد في المقام الأول هو القول بأن الإله واحد لا إله سواه .

ويسوق المتكلمون الأدلة على الوحدانية بهذا المعنى . وأولها دليل التمانع المشهور ، ويصوغه الجويني هكذا : « لو أثبتنا إلهين قديمين حيين قادرين ، وأراد أحدهما حركة جوهر في وقت معين ، وأراد الثاني سكونه في ذلك الوقت ، وقصد كل واحد منهما إلى تنفيذ مراده فلا يخلو : إما أن يُقَدَّر حصول المرادين ، وإما أن يقدر انتفاؤهما ، وإما أن يقدّر حصول أحدهما وانتفاء الآخر . فإن قُدِّر حصول المرادين كان ذلك محالاً ولزم من تقديره تجويز اجتماع الضدين . وإن قُدّر انتفاء المرادين ، كان ذلك محالاً لاستحالة عروّ الجوهر القابل للحركة والسكون عنهما ... على أنه لو قدر امتناع المرادين ، لدلّ ذلك على نقص كلّ واحد من القديمين وخروجهما من الإلهية . وإن قدر نفوذٌ لمراد أحدهما دون الثاني فالذي نفذ مراده الغالبُ ؛ والذي لم ينفذ مراده مع قصده تنفيذه هو الممنوع الضعيف المهين ، والممنوع المنعوت بالنقص لا يستوجب صفة الإلهية[1] » .

وقد أسند هذا الدليل على ثمانية أصول :

١ — الأصل الأول : تقدير قديمين قادرين مريدين ، فيجوز تقدير اختلافهما في الإرادة. وهنا يرد على من يزعمون إمكان تصور استحالة اختلاف إرادتي القديمين .

٢ — الأصل الثاني : المراد من التمانع إنما يستقيم عند فرض الكلام في المحل الواحد ، إذ الغرض هو تصوير منع أحدهما الثاني مع اتحاد

---

١ « الشامل » ص ٣٥٢ : وقارن « الارشاد » ص ٥٣ .

المحل . « فإنه إذا بطل في المحل الواحد نفوذ المرادين للتضاد المعلوم بطلانه ضرورةً ، واستحال انتفاء المرادين للعلم باستحالة خلو المحلّ عن الضدين ، لم يبق بعد ذلك إلا منع أحدهما الثاني . ولو فرضنا الكلام في محلين ، لنفذ المرادان من غير استحالة ولم يؤد ذلك إلى تمانع أصلاً[1] » .

٣ ــ الأصل الثالث : تقدير التّمانع يتوقف تجويزه على تصوير تناقض الإرادتين القائمتين بالمريدين ، ولا يتحقق تقدير التّمانع دون ذلك . فلو تصورنا من أحد القديمين تحريك جسم ، ولم نتصور من الثاني القصد إلى تسكينه في وقت تحريكه ، لما كان ممنوعاً . « فإن أحدهما إذا أراد التحريك ، والثاني وافقه فيما أراده ، ولم يرده ولم يكرهه ، أو ذهل عنه ، ولم يحاول الحركة ولا ضدّها ، فلا يسمى ممنوعاً . وإنما الممنوع من يريد الشيء ويقصده فيُصَدُّ عن مراده ويحال بينه وبين مقصوده . » (« الشامل » ص ٣٥٧)

٤ ــ الأصل الرابع : « الغرض من التّمانع وتقديره يتوقف على تثبيت حالِ واحدٍ من القديمين مختصاً بحكم الإرادة ، تحقيقاً على وجهٍ يصحّ الاختصاصُ عليه . ومن امتنع عليه ذلك لم يستقم له فصل التّمانع . وإيضاح ذلك أنّا لو قدرنا قديمين ، لقدّرنا كل واحدٍ منهما مريداً بإرادةٍ قديمة قائمة بذاته على الاختصاص . فصح لذلك اختلافهما في الإرادة ، ويترتبَ على صحة الاختلافِ : التّمانع » (ص ٣٥٨) .

٥ ــ الأصل الخامس : « إذا قدرّنا قديمين فلا نثبت لواحدٍ منهما قدرةً توجب مقدورها لا محالة ، وكذلك لا نصير إلى إن إرادةَ كل واحد منهما توجب وجود المراد على حسب تعلقها بالمراد . وذلك أنّا لو سلكنا هذه الطريقة ، وصرنا إلى أن مقدور كل واحدٍ منهما يجب وجوده

---

[1] « الشامل » ص ٣٥٦ .

فلا نسلّم طرد دلالة التمانع مع ذلك . وذلك أنّا إذا قلنا : تحريك الجسم مقدورٌ لأحدهما ، وتسكينه مقدور للثاني ، وأحدهما يريد التحريك والثاني يريد التسكين ، فلو قلنا بوجوب نفوذ مراديهما لما كان ذلك تمانعاً ، بل تجويزاً لاجتماع الضدين . وهو مستحيلٌ لا شك فيه . » (ص ٣٥٩) .

٦ – الأصل السادس : لو تحقق ما قدرناه بين القديمين من المنع ، لدلّ وجود المنع على ضعف الممنوع ؛ وإذا لم يقع المنع وجاز وقوعه دل جواز وقوعه على مثل ما يدل عليه نفس وقوعه مِنْ ضعف مَنْ تصورناه ممنوعاً من فعله بواسطة الآخر .

٧ – الأصل السابع : التمانع يرجع الى الأفعال المتضادة ، لا إلى ذاتي القديمين وصفاتهما .

٨ – الأصل الثامن : أن أحدهما لو نفذ مُراده،ولم ينفُذ مراد الثاني مع قصده الى تنفيذه ، دلّ ذلك على ضعفه .

ولما كان المعتزلة رفضوا دليل التمانع ، فقد واجه الجويني اعتراضاتهم، وتتلخص فيما يلي كما عرضها هو :

أ – إرادة القديم حادثة لا في محل ، فاذا ثبتت الارادة كذلك لم تكن مختصة بأحدهما دون الثاني ، لأنها لم تختص بواحدة من الذاتين .

ب – أقصى ما تفضي اليه قضية التمانع أن يريد أحد القديمين فلا يتم مراده ، هذا دليل على نقص مَن لم ينفذ مراده . ولكننا ، نحن المعتزلة ، نرى أن الرب غير قادرعلى أن يضطر الخلق الى الطاعة ، ويلجئهم اليها كرهاً ، فلا يلزمنا تعجيز الإله ووصفه بالنقص .

د – القديمان متماثلان قطعاً ، لأن القِدَم أخصُّ وصف القديم ؛ والمشتركان في الأخصّ يجب تماثلهما في سائر صفات النفس .

والحق أن دليل التمانع لا يصحّ على أصول المعتزلة لأنهم يقولون بحرية الانسان في أفعاله ، فالفعل مخلوق للعبد ، لا للرب ، فلا شأن إذن لإرادة الرب في أفعال الانسان ، وبالتالي لا محل للكلام على التمانع بين إرادتي إلهين قديمين ، لأن الارادة ، التي يتوقف عليها الفعل الانساني ، ارادة انسانية حرّة لا تعلّق لإرادة إلهين أو أكثر بها .

ويكرّس الجويني صفحات عديدة للردّ عليهم والدفاع عن دليل التمانع (« الشامل » ص ٣٨٣ — ٤٠٠) .

* * *

ويتصل بصفة التوحيد الردّ على النصارى . وقد استغرق هـذا الرد ٢٩ صفحة (ص ٥٧٠ — ٦٠٩) ، لكنه لا يخرج عما أورده الباقلاني في « التمهيد » ، ويزيد عليه الباقلاني بإيراد النصوص من « الانجيل » ورسائل الرسل في « العهد الجديد » بحروفها ، مما يدل على اطلاع مباشر بينما الجويني لا يورد غـير الحجج العقلية العامة التي نجدها لدى الباقلاني ولدى من سبقوه من المتكلمين المسلمين الذين عنوا بالرد على النصارى . ولهذا لا حاجة بنا الى إيرادها .

الله قادر ، عالم ، حي ، مريد

مذهب الأشاعرة هو أن الله قادر ، عالم ، حيّ ، مريد ، بمعنى أن له الحياة القديمة ، والعلم القديم ، والقدرة القديمة والإرادة القديمة .

ومن أجل إثبات كون هذه الصفات غير الذات لجأ الجويني الى فكرة « الأحوال » . وهو يعرف الحال بأنه : « صفةٌ لموجود غير متصفة

بالوجود ولا بالعدم[1] . » ومن الأحوال ما يثبت للذوات معلَّلاً ، ومنها ما يثبت غير مُعلَّل . فأما المعلّل منها فكلُّ حكمٍ ثابتٍ للذات عن معنى قائم بها : نحو كون الحيّ حياً ، وكون القادر قادراً . وكل معنى قام بمحل فهو يوجب له حالاً .

والحال التي لا تعلَّل هي كل صفة إثباتٍ لذات من غير علةٍ زائدة على الذات ، وذلك كتحيُّز الجوهر فإنه زائدٌ على وجوده . ويندرج في هذا النوع كل صفة لوجود لا تنفرد بالوجود ولا تعلل بموجود . وقد أنكر معظم المتكلمين الأحوال وقالوا إن كون الجوهر متحيزاً هو عين وجوده . والدليل على إثبات الأحوال أن مَن علم بوجود الجوهر ولم يُحط علماً بتحيزه ، ثم استبان تحيُّزه ، فقد استجدّ علماً متعلقاً بمعلوم . ويسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز » (« الارشاد » ص ٨١)

وإذا سئل الجويني : وكيف يوجد شيء لا يتصف بالوجود ولا بالعدم؟ أليسا نقيضين ، ولا وسط بين النقيضين ؟

وهنا نراه يقسم المعلومات تقسيماً ثانياً فيقول إن المعلومات تنقسم إلى وجودٍ ، وعدمٍ ، وصفةِ وجودٍ لا تتصف بالوجود والعدم .

ويسوق الجويني الدليل التفصيلي على ذلك في « الشامل » (ص ٦٣٥) فيقول : « مَن علم وجود الجوهر فقد يجهل تحيّزه مع العلم بالوجود ، ثم يعلم التحيّز . فاذا اجتمع له العلمُ بوجود الجوهر وتحيزه ، لم يخلُ الخصم من أحد أمرين : إما أن يقول هما علم واحد ، فيكون مباهتاً ، لقطعنا بجواز ثبوت العلم بوجود الجوهر مع الجهل بتحيزه . فلو كان العلم بالتّحيز عين العلم بالوجود لاستحال ارتفاعه مع العلم بالوجود .وهذا القسم لا يقول به أحد ، ولكنّا أدرجناه في التقسيم استيعاباً للأقسام . فإذا ثبت

---

[1] « الارشاد » ص ٨٠ .

أنهما علمان ، يجوز ثبوت أحدهما وانتفاء الثاني ، فنقسّم بعد ذلك الكلام ونقول : هما متعلقان بمعلوم واحـد ، أو بمعلومين ؟ فإن زعم الخصم أنهما متعلقان بمعلومين ، قيل له : أحد المعلومين وجود الجوهر ، فخبرنا من الآخر ! فيضطرب عند ذلك قوله ، ولا يجد مخلصاً عن إثبات معلوم زائد على الذات وهو الحال الذي قلنا به . فإن المعلوم لا يخلو : إما أن يكونَ انتفاءً أو ثبوتاً ؛ وتحيُّز الجوهر ليس بانتفاءٍ وفاقاً (= أي باتفاق الجميع) . فقد تقرر بما قلناه : معلومٌ غير مُنتفٍ ، زائدٌ على وجود الجوهر . — وإن زعم الخصم أن العلمين متعلقان بمعلومٍ واحد ، قيل له : فينبغي أن يستحيل ثبوت ضد أحدهما مع العلم بالآخر ، كما لو تعلق علمان بالوجود مثلاً ، فإنه يستحيل ثبوت ضدّ أحدهما مع الآخر ، إذ لا يجوز أن يكون جاهلاً بالوجود عالماً به . فلما تصور الجهل بالتحيُّز أو الغفلة عنه ، مع العلم بالوجود ، وضح ما قلناه » (« الشامل » ص ٦٣٥).

كذلك مما يعول عليه في اثبات الحال « أن نقول : اذا خطر للعاقل شيئان مختلفان وعلم اختلافهما ، فلا يخلو : إما أن يختلفا عنده بوجودهما ، أو بحالٍ زائدة على الوجود . فإن اختلفا بوجودهما كان ذلك محالاً من أوجه : أحدها أن حقيقة الوجود لا تختلف في قضايا العقول ، إذ الوجود هو الثبوت ، والسواد لا يخالف البياض في وصف الثبوت . ولو اختلف المختلفان في الوجود لاختلف المِثلان ، فوجب صرف اختلافهما الى وصفٍ زائدٍ على الوجود » (« الشامل » ص ٦٣٧) .

وقد نفى أبو الحسن الأشعري[1] الأحوال ، وكذلك نفاها الباقلاني[2] ؛ فكان الجويني أول من قال بها من الأشاعرة . وبعد أن قرر الأحوال ،

١ راجع ما يقوله الجويني عن الاشعري في « الشامل » ص ٦٣١ .
٢ في « التمهيد » — راجع الفصل الخاص به .

صار من السهل عليه بعد ذلك أن يثبت لله الحياة القديمة ، والعلم القديم ، والقدرة القديمة ، والارادة القديمة ، من غير أن يقع تحت طائلة اعتراض المعتزلة بأن في ذلك تعدداً للقدماء ، لأنها أحوال ، والأحوال لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، فلا تعدد في ذات الإله إذن بإثبات هذه الصفات قديمة .

١ — أما الدليل على كون الصانع قدراً فهو وجود المقدورات عن أول واتصافها بالجواز أي بأنها جائزة الوجود لا واجبته .

٢ — وما دام قد ثبت أنه قادر ، فهو حيّ « إذ لا يصحّ عالم قادر غير متّصفٍ بكونه حيّاً » (« الشامل » ص ٦٢٢).

٣ — إن ما في العالم من اتقان يقتضي كون الصانع عالماً .

— ٥ —
كلام الله

اهتّم الجويني اهتماماً بالغاً بمسألة كلام الله . ومع الأسف الشديد ضاع الفصل الخاص بكلام الله في كتاب « الشامل » ، ولم يبق لنا غير ما أورده في « الارشاد » (ص ١٠٢ — ١٤٠) .

والجديد حقاً عند الجويني في هذا الباب اهتمامه بالكلام النفسي ،وجعله إياه جوهر الكلام . والكلام النفسي أي القائم بالنفس هو التفكير ، وهو اللوغوس اليوناني بالضبط في معناه الأصيل أي التفكير والتعقل والعقل . وهو في هذا متأثر خصوصاً بالباقلاني[1] .

---

١ راجع « التمهيد » ص ٢٥١ حيث يقول : « الكلام فيما بيننا انما هو معنى قائم بالنفس يعبر عنه بهذه الاصوات المسموعة تارة وبغيرها اخرى » .

وتعريفه « للكلام » هو أنــه « القول القـائم بالنفس ، الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات[1] » . فهو الفكر الذي يدور في خَلَد الانسان وتدل عليه العبارة أو الاشارة .

وقد أنكرت المعتزلة الكلام القائم وقالوا إن الكلام هــو الأصوات المتقطعة والحروف المنتظمة . اللهم إلا الجبائي فقـد أثبت كلام النفس ، وسماه : الخواطر ، وقال إن تلك الخواطر تُسمَع وتدرك بحاسة السمع ، « وإن الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف ليست بكلام ، وإنما الكلام بالحروف المقارنة للأصوات : وهي ليست بأصوات ولكنها تسمع إذا سمعت الأصوات . » (« الارشاد » ١٠٥)

ولكن الأشاعرة يرون أن الكلام الذي يقولون بقدمه هو الكلام القائم بالنفس ، لا العبارات والألفاظ والإشارات .

ويورد الجويني اعتراضات المعتزلة على القول بأن كلام الله أزليّ ، ومنهـا :

١ ـ من يزعم أن الكلام أزلي ، لا يخلو من أحد أمرين : إما أن يقول بأن الكلام الأزلي أمر ونهي وإخبار ؛ وإما لا يقول بذلك . فان زعم أنه كان في الأزل أمراً ونهياً وإخباراً فقد أحال ، إذ من حكم الأمر والنهي أن يصادف مأموراً ومنهياً ، ولم يكن في الأزل مخاطب متعرّض لأن يُحث على أمر ويزجر عن آخر . ولا يعقل أمرٌ ليس له مأمور به. وإن زعم أن الكلام في الأزل لم يكن موصوفاً بأحكام أوصاف الكلام ، فقد ذهب إلى ما لا يُعقل .

٢ ـ أجمع المسلمون على أن القرآن كــلام الله ، وأنه آيات وسور وحروف منتظمة وكلمات ، وهي مسموعة على التحقيق ولها ابتداء وانتهاء ،

---

[1] « الارشاد » ص ١٠٤ .

وهي معجزة النبي (صلعم) وآية على صدقه . « ويستحيل أن يكون القديم معجزاً ، إذ لا اختصاص للصفة الأزلية ببعض المتحدين دون بعض. ولو جاز تقدير كلام قديم قائم بالنفس أزليّ معجزاً ، لجاز تقدير العلم القديم عند مثبتيه معجزاً » (« الارشاد » ص ١٢٢) .

ويكرّ الجويني على هاتين الحجتين بالرد المفصّل (« الارشاد » ص ١٢٠ — ١٢٨) ، وفي ثنايا ذلك يورد رأياً غريباً للجبائي وهو قوله إن كلام الله يوجد مع قراءة كل قارىء ، والكلام عنده حروف تقارن الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف ، وليست هي أصواتاً ؛ « وزعم أنها توجد عند الكتابة : فإذا اتسقت الحروف المنظومة والرسوم المرقومة، وجدت حروفٌ قائمة بالمصحف ليست بالأشكال البادية والأسطر الظاهرة... وقال أيضاً : مَن قرأ كلام الله تعالى تثبت مع لهواته حروفٌ هي قراءته وهي مغايرة للأصوات ، وحروفٌ هي كلام الله وهي مغايرة للقراءة والأصوات . واذا أضرب القارىء عن القراءة عُدم عنه كلام الله تعالى، وهو بعينه موجودٌ قائمٌ بغيره . ومن شنيع مذهبه أنه قال : إذا اجتمع طائفةٌ من القرّاء على تلاوة فيوجد بكل واحدٍ كلامُ الله ، والموجود بالكل كلام واحد[1] . »

كما يشير إلى مذهب الحشوية القائل بأن كلام الله تعالى قديم أزلي ، وأنه حروف وأصوات ، وأن المسموع من أصوات القرّاء ونغماتهم هو عين كلام الله ؛ بل إن الرعاع منهم أطلقوا القول بأن المسموع هو صوت الله ، وأن المرئي من الأسطر التي كتب فيها كلام الله هو الكلام القديم، ولو مثلت الحروف من بعض الجواهر كالحديد مثلاً فهي عين كلام الله، وأن اسم الله إذا كتب فالرقم المرئي في الكتابة هو الإله بعينه .

---

١ « الارشاد » ص ١٢٣ .

وقد ظن ألار[1] أن المقصود من « الحشوية » هنا الكرامية ، وهـــذا غـــير صحيح ، بل الإشارة الى الحشوية النابتة المبالغة في التجسيم ، ولم تكن الكرامية بهذا الغلط في التشبيه ، وإلا لذكرهم باسمهم . وهو يفرق بينهـــما بوضوح حين يجتمعان في مذهب ، فيقول مثـــلاً : « ذهبت الكرامية وبعض الحشوية[2] ... »

* * *

أما مذهب الجويني في كلام الله فيتلخص فيما يلي :

١ ـ التفرقـــة بين الكلام النفسي ، وبين العبارة عنه بالأصوات والحروف .

٢ ـ الكلام النفسي قـــديم ، أما العبارة عنه بالأصوات والحروف فحدثة .

٣ ـ القراءة هي أصوات القراء ونغماتهم ، وهي أكسابهم التي يؤمرون بها في بعض العبادات ايجاباً ، وفي بعض الأوقات ندبـــاً ، ويزجرون عنها إذا كانوا جُنُباً ، ويثابون عليها ويعاقبون على تركها . أما المقروء بالقراءة فهو المفهوم منها المعلوم ، وهو كلام الله القديم الذي تدل عليه العبارات . وهذا المقروء لا يحل القارىء ولا يقوم به .

٤ ـ وكلام الله مكتوب في المصاحف ، محفوظ في الصدور ، ولكنه ليس حالاً في مصحف ، ولا قائماً بقلب . ولكن الكتابـــة حادثة ، والمفهوم من الكتابة هو القديم .

---

١ « صفات الله عند الاشعري وتلاميذه الاول » ص ٣٩١ .

٢ « الارشاد » ص ٣٩ .

٥ — وكلام الله مُنزّل على الأنبياء ؛ ولكن ليس معنى التنزيل : الانزال ، أي حطّ شيء من علو إلى سُفْل ، فإن الانزال بمعنى الانتقال يتخصص بالأجسام . وانما المقصود من الانزال هو أن جبريل أدرك كلام الله « وهو في مقامه فوق سبع سموات ، ثم نزل إلى الأرض ، فأفهم الرسول (صلعم) ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام[1] » .

وهذا الرأي الأخير في غاية الجرأة ، ولم نجد له مثيلاً من قبل فيما وصلنا من كتب الأشعرية أو غيرهم من أصحاب المذاهب الكلامية ، إذ مؤداه أن جبريل فهم عن الله كلامه ؛ وفهم الرسول (صلى الله عليه وسلم) عن جبريل مقاصد الله دون أن ينقل له ذات كلام الله . فالتنزيل إذن هو تنزيل للمعاني ، لا للألفاظ . ويلزم على هذا أن تكون الألفاظ والعبارة من عند النبي محمد (صلعم) ولكن الجويني لم يستخلص هذه النتيجة صراحةً ؛ بيد أنها نتيجة لازمة عن قوله هذا .

٦
أسماء الله

فرّق الجويني بين الاسم والتسمية ، وهي تفرقة نجدها من قبل عند الباقلاّني في « التمهيد » . فالتسمية هي اللفظ الدال على الاسم ، والاسم هو مدلول التسمية . فاذا قال القائل : زيد — كان قوله تسمية ، وكان المفهوم منه اسماً .

---

١ « الارشاد » ص ١٣٥ ، القاهرة ، ١٩٥٠ .

وكانت المعتزلة تسوي بين الاسم والتسمية ، والجويني يهاجمهم لهذا السبب . والدليل عنده على أن الاسم يفارق التسمية ويراد به المسمى — آياتٌ من القرآن ، منها قوله تعالى : « سَبِّحْ اسمَ ربّك الأعلى » (سورة الأعلى : ١) ، والمُسبَّح هو وجود الباري تعالى دون ألفاظ الذاكرين؛ وقال عز وجل : « تبارك اسمُ ربك » (الرحمن : ٧٨) ، وقال تعالى : « ما تعبدون من دون الله إلا أسماءً سميتموها أنتم وآباؤكم » (يوسف : ٤٠) . « ومعلوم أن عبدة الأصنام ما عبدوا اللفظ والكلام، وإنما عبدو المسميات لا التسميات . » (« الارشاد » ص ١٤٢) .

وتعدد أسماء الله لا يعد حكماً بتعدد الآلهة ، إنما الأسماء تدل على أفعال ، والأفعال متعددة .

ويورد الجويني التقسيم الذي وضعه الأشعري بين أسماء الرب ، وهو تقسيمها إلى ثلاثة أقسام :

١ — فمن أسمائه ما نقول إنه هو هو ، وهو كل ما دلت التسمية به على وجوده ؛

٢ — ومن أسمائه ما نقول إنه غيره ، وهو كل ما دلت التسمية به على فعل : كالخالق والرازق ؛

٣ — ومن أسمائه ما لا يقال إنه هو ، ولا يقال إنه غيره ، وهو كلّ ما دلت التسمية به على صفة قديمة ، كالعالم والقادر .

وأسماء الله منها ما يدل على الذات ، ومنها ما يدل على الصفات القديمة ، ومنها ما يدل على الأفعال ، ومنها ما يدل على النفي ، فيما يتقدس الباري عنه .

ثم يأخذ في شرح ٨٣ اسماً من أسماء الله (« الارشاد » ص ١٤٤ — ١٥٥) وليس في تفسيره لها ما يلفت النظر بخاصة .

٧
خلق الأفعال

من الحجج التي أدلى بها القائلون بأن الله خالق أفعاله ، وهم خصوصاً المعتزلة ، قولهم باستحالة اثبات مقدور بين قادرين .

والجويني يرد على هذه الحجة ، فيقول : « الرب تعالى قبل أن أقدر عبده وقبل أن اخترعه — هل كان موصوفاً بالاقتدار على مـا كان في معلومه أنه سيقدر عليه مَنْ يخترعه ، أم لا ؟ فإن زعموا أنــه تعالى لم يكن موصوفاً بالاقتدار على ما سيقدر عليه العبد ، فذلك ظاهر البطلان ، فإن ما سيقدر عليه العبد عينُ مقدور الله تعالى ، إذ هو من الجائزات الممكنات المتعلق بها قدرة العبد بعدُ في الصورة التي فرضنا السؤال عنها .

وإن كان يمتنع تعلق كون البـاري تعــالى قادراً بمقدور العبد ، من حيث يستحيل عند الخصوم مقدورٌ بين قادرين ، فــلا ينبغي أن يمتنع كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يقدر عليه العبد عنده ، فإنه لم تتعلق به بعدُ القدرةُ الحادثة . وإذن وجب كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يُقدر عبده عليه ، فإذا أقدره ، استحال أن يخرج ما كان مقدوراً لله تعالى عن كونه مقدوراً له . ولو تناقض في معتقد المخالفين بقاؤه مقدوراً للرب تعالى مع تجدد تعلق قدرة العبد به ، فاستبقاء كونه مقدوراً للرب تعالى وانتفاء كونه مقدوراً للعبد — أولى من انقطاع تعلق كون الرب تعالى قادراً عليه لتجدد كونه مقدوراً للعبد .

وإذا ثبت وجوب كون مقدور العبد مقدوراً لله تعالى ، فكل ما هو مقدور له ، فانــه مُحْدِثه وخالقه ، إذ من المستحيل أن ينفرد العبـــد باختراع ما هو مقدورٌ للرب تعالى[1] » .

---

[1] « الارشاد » ص ١٨٨ — ١٩٠ .

ودليل الجويني في منتهى التهافت : لأن كون الله قادراً على الأفعال التي سيقدر عليها العباد – حتى لو سلم له – هـــو أمرٌ افتراضيٌ محض لا محصّل له ، لأن القدرة التي لا تتحول إلى أفعـــال هي كعدم القدرة سواء . وقدرة الله الافتراضية هذه لن تتحول إلى أفعال لأن الله لا يجوز أن يفعل الأفعال القبيحة التي هي في مقدور الانسان .

وتمشياً مع فكرة الأشعري في الكسب ، يقر الجويني بأن « العبد قادر على كسبه ، وقدرته ثابتة عليه[1] » بخلاف ما يذهب اليه الجبرية من نفي القدرة ، وما يذهب اليه المعتزلة من أن العبد خالق لأفعالـــه . والدليل عند الجويني على القدرة هو أن العبد إذا ارتعدت يده ، ثم إنه حركها قصداً ، فإنـــه يفرّق بين حالته في الحركة الضرورية وبين الحالـــة التي اختارها واكتسبها ، والتفرقة بين حالتي الاضطرار والاختيار معلومةٌ على الضرورة .

وهذه القدرة الحادثة عـرَضٌ من الأعراض ، وهي غير باقية شأنها شأن باقي الأعراض عند الأشاعرة . وعلى عكس من ذلك أطبقت المعتزلة بالعناصر على بقاء القدرة .

وهذه القدرة تحدث مع المقدور وتزول بزواله ، فهي لا تتقدم عليه، ولا تتأخر في البقاء عنه . والاستطاعة تقارن الفعل .

والقدرة الحادثة لا تتعلق إلا بقائم بمحلها ، أما « ما يقع مبايناً لمحل القدرة فإنه لا يكون مقدوراً بها ، بل يقع فعلاً للباري تعـــالى من غير اقتدار العبد عليه : فاذا اندفع حجرٌ عند اعتماد العبد عليه فاندفاعه غير مقدورٍ للعبد عند أهل الحق . وذهبت المعتزلة إلى أن ما يقع مبايناً لمحل القدرة ، أو للجملة التي محل القدرة منها ، فيجوز وقوعـــه متولداً عن

---

[1] « الارشاد » ص ٢١٥ .

سبب مقدور مباشر بالقدرة : فإذا اندفع الحجر عند الاعتماد عليه ، فاندفاعه متولّد عن الاعتماد القائم بمحل القدرة[1] » .

فهو ينكر إذن فكرة التولّد التي قال بها المعتزلة ، وهو حدوث فعل بتوسط آخر . ويرى أن هذا النوع من الفعل غير مقدور . ويسوق لتأييد رأيه الدليل التقليدي القديم وهو : مَنْ رمى سهماً ثم اخترمته المنية قبل اتصال السهم بالرمية ، ثم اتصاله بالهدف واحداث جرح فيه يؤدي إلى زهوق الروح في سنين وأعوام ، فسيكون معنى ذلك نسبة القتل إلى الميت بعد زهوق روحه بأعوام[2] !

* * *

وكل حادثٍ مرادٌ لله تعالى حدوثه . ومشيئة الباري لا تتعلق بصنف من الحوادث دون صنف ، بل هو مريد لوقوع جميع الحوادث : خيرها وشرّها ، نفعها وضرّها[3] .

٨
الرد على الفلاسفة

ويعقد الجويني فصلاً صغيراً للردّ على الفلاسفة في فلسفتهم الطبيعية : من القول بالنباحد الأربعة ، وتفسير ما يجري في العالم المنحط عن فلك القمر ومداره من الاستحالات الضرورية بأنها آثار طبيعية ، أما ما يجري

---

١ « الارشاد » ص ٢٣٠ .
٢ « الارشاد » ص ٢٣٣ .
٣ « الارشاد » ص ٢٣٧ .

في العالم العلوي فهو من آثار نفوس الأفلاك وعقولها ، وهذه الآثار تستند « إلى الروحاني الأول ، وهو يستند إلى الموجود الأول ، وهو الباري على زعمهم ؛ وهو سبب الأسباب وموجبها . وليس من مقتضى أصلهم أن الموجود الأول يخترع شيئاً على اختيار في إيقاعه ، بل هو موجِب الروحاني الأول ، ثم الروحاني الأول موجِب الفلك ونفسه وعقله ؛ وكذلك القول في الفلك الأعلى مع الذي يليه إلى الانتهاء إلى فلك القمر . والآثار العلوية متناسبة لا اختلاف فيها ، ولا يعتورها قبول اختلاف الأشكال . والشمس لا يتصور تقديرها على هيئة أخرى غير الهيئة التي هي عليها ؛ وإنما تتعرض لقبول الأشكال المختلفة هيولي عالم الكون والفساد . ويعبرون في هذه المواضع بالهيولى عن الجواهر ، ويعبرون عن أعراضها بالصورة[1] » .

فهذا ما أدركه الجويني من الفلسفة الطبيعية عند الفلاسفة اليونانيين والمسلمين ، مما يدلّ على قلة بضاعته من الفلسفة ، وخلطه بين الآراء : إذ يرى الهيولى عندهم هي الجوهر ، والأعراض هي الصورة . وقوله الروحاني الأول يقصد به العقل الأول . ويتحدث عن آرائهم هذه بأنها « مواقف » و « يسمونها الإلهيات » (ص ٣٣٦ س ٣) . وهو يرد عليهم في فكرة العقول العشرة بأن يقول : « هلاّ اكتفيتم بالموجود الأول في إيجاب كل ما عداه ؟ وما الذي دلكم على ايجاب الروحاني الأول ، ثم ايجاب الروحاني ما دونه ؟ وهل هذا إلا تحكُّم محض لا محصول له ؟ » فهو يأخذ عليهم أنهم يجعلون كل عقل يوجب ما تحته ، وكان الأولى بهم — في نظره — أن يرجعوا كل خلق وايجاب وايجاد إلى الأول ، بدلاً من هذا التسلسل من واحد إلى الذي يليه . ويرى أن هذه الحجة كافية للرد عليهم إذ « لا يحتمل هذا المعتقَد أكثر من ذلك[2] » .

---

١ « الارشاد » ص ٢٣٥ .
٢ « الارشاد » ص ٢٣٦ .

وهذا يدل على أن الفلسفة ، وخصوصاً بفضل ابن سينا ، بدأت تؤثر في مواقف المتكلمين ؛ لكن لن يقدر لهم الردّ عليها ردّاً يبين عن فهم إلا ابتداءً من الغزالي ، لأنه بدأ بدراسة مذاهب الفلسفة وفهمها فهماً جيداً لإمكان الرد عليها عن فهم فيما بعد . وبهذا أكمل القصور الواضح الموجود عند أستاذه الجويني .

٩
التحسين والتقبيح

ومن الطبيعي أن يقول الجويني بأن التحسين والتقبيح ليسا عقليين ، وإنما يدركان بالشرع . ويزيد على أسلافه من أئمة المذهب بأن اطلاق هذا القول قد يوهم أن الحسن والقبيح زائدان على الشرع ؛ « وليس الأمر كذلك ، فليس الحسْن صفة زائدة على الشرع مدركة به ، وإنما هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله . وكذلك القول في القبح فإذا وصفنا فعلاً من الأفعال بالوجوب أو الحظر ، فلسنا نعني بما نثبته تقدير صفة للفعل الواجب يتميز بها عما ليس بواجب ؛ وإنما المراد بالواجب : الفعل الذي ورد الشرعُ بالأمر به إيجاباً ، والمراد بالمحظور: الفعل الذي ورد الشرع بالنهي عنه حظراً وتحريماً[1] » .

ويرد على المعتزلة في قولهم بأن الحسن والقبح يدركان بالعقل : فمنه ما يدرك قبحه وحسنه بداهة دون نظر ، ومنها ما يدرك حسنه وقبحه بنظر عقلي .

---

١ « الارشاد » ص ٢٥٩ .

وحججه ضدهم تنحصر فيما يلي :

١ ــ ما يقولون إنه يدرَك ضرورةً وبداهةً لماذا يختلف فيه الناس إذن ؟ فإن ما ادعوا أن حسنه وقبحه يدركان بالضرورة والبداهة قد أنكره كثير من الناس . فلا يصح إذن ادعاء الضرورة في ادراكه . فالبراهمة مثلاً يعتقدون قبح ذبح البهائم وإيلامها وتعريضها للتعب ، بينما المعتزلة لا يرون ذلك .

٢ ــ والمعتزلة يقولون إن الحسن لو لم يعقل قبل ورود الشرع لما فُهِم أيضاً عند وروده . ويرد الجويني على هذا قائلاً إن هذا باطل ، لأننا نعلم مثلاً قبل ظهور المعجزات أن من تأتي على يديه يكون نبياً ، فإذا أتت على يديه أدركناها وحكمنا أنه نبي .

٣ ــ ثم يسألهم : هل يكون القبيح قبيحاً بنفسه أو إلى صفة نفسه ؟ إن قلتم هذا فهو باطل لأن القتل ظلماً يماثل القتل حداً وقصاصاً ، ومع ذلك فالأول قبيح والثاني حسن وعادل . كذلك نجد بعض الأفعال لو صدر من غير مكلف فانه لا يتصف بكونه قبيحاً ، ولو صدر من بالغ لكان قبيحاً . فليس الفعل في ذاته هو الذي يتصف بالقبح أو بالحسن .

وبعد أن فرغ الجويني من هذه المقدمة ، تناول مقدمة أخرى وهي أنه لا يجب على الباري شيء . وراح يسوق الدليل على بطلانها فقال : « ما الذي عنيته بوجوبه ؟ فان قال : أردت توجُّه أمرٍ عليه كان ذلك محالاً إجاعاً لأنه الآمر ، ولا يتعلق به أمر غيره . وإنْ قال : المعني بوجوبه أنه يرتقب ضرراً لو ترك ما وجب عليه ، فذلك محالٌ أيضاً ، فإن الربّ تعالى يتقدس عن الانتفاع والتضرر والآلام واللذة ، والربّ متعالٍ عنها[1] » .

---

١ « الارشاد » ص ٢٧١ ــ ٢٧٢ .

الصلاح والأصلح

وبهذه المناسبة يتعرض الجويني لمسألة الصلاح والأصلح ، فينقد المعتزلة لقولهم بأنه حتمٌ على الله فعل الأصلح للعباد في دينهم ودنياهم ، وأن عليه فعل أقصى ما يقدر عليه في استصلاح عباده[1] .

وهو يستعين في ذلك بالحجج المشهورة التي ساقها الأشعري ضد أستاذه أبي علي الجبائي في مسألة الإخوة الثلاثة . ويظهر أن هذا الاحتجاج قد صار تقليدياً لدى الأشاعرة من بعده . غير أن الجويني زاد فيه إيضاحات[2] .

— ١٠ —
اثبات النبوات

وفي باب إثبات النبوات يتناول الجويني خمس مسائل :

١ — إثبات جواز بعث الرسل ؛

٢ — المعجزات وشرائطها ؛

٣ — ايضاح وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول ؛

٤ — تخصيص نبوة محمد (صلعم) بالآيات ، والرد على منكريها من أهل الملل ؛

٥ — أحكام الأنبياء ، وما يجب لهم وما يجوز عليهم .

---

١ « الارشاد » ص ٢٨٧ .

٢ « الارشاد » ص ٢٩٧ — ٢٩٩ .

وتعنينا هنا المسألة الأولى . وهي دائماً تثار ضد « البراهمة » بوصفهم منكري النبوّات . وجرى التقليد على ذلك منذ أيام أبي الهذيل ، وأصبح لفظ « البراهمة » مساوياً « لمنكري النبوات » . وقد ذهب كراوس[1] الى أن ابن الراوندي هو الذي اخترع نسبة القول بإنكار النبوات الى البراهمة، فصاروا اسماً مستعاراً لأصحاب هذا القول ، ولا شأن له بمذهب البراهمة الهنود . وربما نجد في عرض مذهب البراهمة في إثبات عدم جواز ارسال الرسل ونقد الطقوس الدينية الاسلامية — ما يشهد بصحّة افتراض كراوس هذا.

والجويني في « الإرشاد » (٣٠٣ — ٣٠٧) يعرض شُبه البراهمة في ذلك ، وهي :

١ — ما يجيء به النبي إما أن يكون مستدركاً بالعقل ، أو لا يستدرك به . فإن كان ما يجيء به مما يتوصل العقل إليه ، فلا فائدة في بعثه ، ويكون إرساله عبثاً وسفهاً ، وإن كان ما يجيء به مما لا تدل عليه العقول، فلا يمكن قبوله . إذ المقبول هو ما يدل عليه العقل .

ويرد الجويني على هذه الشبهة قائلاً إنها تقوم على أن التحسين والتقبيح عقليان — وهو لا يقول بذلك ، شأنه شأن سائر الأشاعرة . لكنه مع ذلك يسلم بـه جدلاً ويقول إنه إذا كان ما يأتي به الرسول مطابقاً لما يأتي به العقل ، فهذا لا يخلو من فائدة هي توكيد المدلول الواحد بأدلة مختلفة. وحتى إذا وقع الاكتفاء بدليل واحد ، فهذا لا يعني أن الأدلة الأخرى عبث . وإذن فبعث الرسل توكيد لما يتوصل اليه العقل ، ولا بأس منه.

ورد الجويني ينطوي هنا على مغالطة : إذ مذهب البراهمة هو الاعتماد على العقل وحده ، وعدم الاعتراف بأية أداة أخرى للمعرفة مثل الوحي .

ثم يردف رده ذلك بقوله إن ما يأتي به العقل يأتي كلياً ، والرسول

---

١ راجع كتابنا : « من تاريخ الالحاد في الاسلام » الفصل الخاص بابن الراوندي ، القاهرة ، ١٩٤٥ .

هو الذي يفصل الجزئيات مثل الطبيب الذي ينصّ على ما يشفي المريض المعين بدواء معيّن .

وكلام الجويني هنا أيضاً مردود بأن النبي يأتي بأمور كلية ، لا بتفصيلات جزئية منطبق على الأحوال الجزئية المفردة .

٢ — وقال « البراهمة » ثانياً إن الشرع يشتمل على أمور مستقبحة عقلاً ، مع أننا نعلم أن الحكيم لا يأمر بالفواحش ولا يندب الى القبائح، فكيف جاء الشرع بهذه الفواحش وندب الى هذه القبائح ، مثل ذبح البهائم وتسخيرها ، والعقل يقضي بأن هذا قبيح .

ويرد الجويني على هذه الشبهة بأن يقول إن هذه الحجة ترتدّ على « البراهمة » لأن الله يؤلم البهائم والاطفال الذين لم يقترفوا ذنباً ؛ فان قال « البراهمة » إن هذا لحكمة قصدها الله ، قيل لهم : وكذلك الامر بالذبح والتسخير للبهائم هو لحكمة أرادها الله .

٣ — كذلك يقول البراهمة إن في الشرائع ما تردع منه العقول ، مثل الانحناء في الركوع ، والانكباب على الوجه في السجود ، والتحسير والتعرّي والهرولة والتردد بين جبلين ورمي الجمار من غير مرميّ اليه — مما هو من مناسك الحج ، وهي أمور لا يقبلها العقل ولا يدرك لها حكمة ولا معنى .

والجويني يردّ على هذه الشبهة بأن يقول إن الرب « قد يضطر عبده ويفقره ويعرّيه ويتركه كلحم على وضم والسوأة منه بادية ، ولو عرّى واحدٌ منا عبده مع تمكنه من ستره ومداراة سوأته لكان ملوماً . والرب تعالى يفعل من ذلك ما يشاء ، لا يُسألَ عما يفعل وهم يُسألون . وهو الذي يسلب العقول ، ويضطر المجانين الى ما يتعاطونه مما تبقى مضرّته ، مع القدرة على أن يكمّل عقولهم . فاذا لم يبعد ما ضربنا فيه الامثلة ، أن يكون فعلاً لله تعالى ، لم يبعد أيضاً وقوعه مأموراً به » (« الارشاد » ص ٣٠٥ — ٣٠٦) .

وهو هنا أيضاً يستخدم نفس الطريقة التي استخدمها في الرد على الشبهة الثانية ، وهي أن يردّ على الخصم حجته ، اعتماداً على أصل واحد وهو أنه ليس كل ما في الكون معقولاً أو مقبولاً في العقل ، حتى تلتزموا بهذه المعقولية في مسألة بعث الانبياء ، وما ورد في الشرائع من أمور تبدو منافية للمعقول . ويخلص الجويني من هذا الى أن إرسال الله للرسل والشرائع ليس من المستحيلات التي يمتنع وقوعها . فإن ثبتت بعد هذا فائدة بعث الانبياء ، كان هذا قاطعاً في إثبات جواز ارسال الانبياء .

على أن ما ورد في « الإرشاد » ما هو إلاّ مختصر موجز جداً مما أورده الباقلاني في « التمهيد[1] » ؛ ويمكننا أن نفترض أنه توسّع في الموضوع في كتاب « الشامل » في القسم الذي لم يصل إلينا منه .

تقويم

يبدو لنا الجويني — بوجه عام — خالياً من الاصالة ، وأنه اعتمد على أسلافه من كبار الاشاعرة في الدفاع عن آراء الاشاعرة ، وخصوصاً على الباقلاني والاشعري وأبي إسحق الاسفراييني على الترتيب في الاهمية . صحيح أن كتابه الرئيسي ، وهو « الشامل » لم يصلنا منه إلا ثلثه ، ولكنه كاف في الحكم على مدى أصالته بالنسبة إلى أسلافه . وهو نفسه يعترف بأنه لم يأت فيه بجديد ، إلا في النادر . أما كتاب « الارشاد » فمختصر بسيط خال من الحجاج الكلامي الدقيق ، وما هو إلا متن بسيط سهل للمبتدئين .

---

[1] الباقلاني : « التمهيد » ص ١٠٤ — ١٣١ ، نشرة مكارثي ، بيروت ١٩٥٧ .

الفهرس

تصدير ٣

علم الكلام : تعريفه والدواعي إليه

تعريفات علم الكلام ٧
أسباب تسميته بعلم « الكلام » ٢٨
الفرق الإسلامية ٣٣

المعتزلـــة

اسم « المعتزلة » ٣٧
مدارس المعتزلة ٤٠
ما اتفقت عليه المعتزلة ٤٧
الاصول الخمسة ٥٥
التوحيد ٥٨ ـ العدل ٦٠ ـ الوعد والوعيـــد ٦٢ ـ المنزلـــة بين المنزلتين ٦٤ ـ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ٦٩ .
واصل بن عطاء ٧٣
علاقته ببشار ٧٦ ـ لقب : الغزّال ٨٠ ـ بثه الدعاة ٨١ ـ مولده ووفاته ٨١ ـ مؤلفات واصل ٨٢ ـ مذهب واصل ٨٤ .
القدر ٩٧
ابو الهذيل العلاف ١٢١
مولده ١٢١ ـ دراسته ١٢٢ ـ اوليته ١٢٢ ـ قدومه الى بغداد ١٢٤ ـ مناظراته ١٢٤ ـ مناظراته مع هشام بن الحكم ١٢٧ ـ وفاته ١٢٨ ـ مؤلفات أبي الهذيل العـــلاف ١٣١ ـ مذهب أبي الهذيل ١٣٣ ـ نظريته في العلم ١٣٦ ـ حجية الخبر ١٤٠ ـ صفات الله ١٤٧ ـ كلام الله ١٦٢ ـ الاخرويات ١٦٩ .

الاستطاعة ١٧٨

دقيق الكلام ١٨١

الجسم ١٨١ ـ الجوهر الفرد (الذرة) ١٨٢ ـ السكون والحركة ١٨٥ ـ علم الانسان ١٨٧ ـ الحواس ١٨٧ ـ الاعراض ١٨٨ ـ الخلق والبقاء والفناء ١٩١ ـ التولد ١٩٢ .

ابراهيم النظام ١٩٨

حياته ١٩٨ ـ ثقافته ومن تأثر بهم ٢٠١ ـ نبوغه المبكر ٢٠٢ ـ طبعه ٢٠٣ ـ تلاميذه ٢٠٤ ـ رأي الجاحظ في استاذه النظام ٢٠٥ ـ الردود عليه ٢٠٦ ـ مؤلفاته ٢٠٧ .

جليل الكلام ٢٠٨

الله وصفاته ٢٠٨ ـ رأيه في اعجاز القرآن ٢١٣ ـ الاخبار ٢٢٠ .

دقيق الكلام ٢٢٣

انكار الجزء الذي لا يتجزأ ٢٢٣ ـ الجسم والحركة ٢٣٣ ـ الكمون والمداخلة ٢٣٥ .

علم الإنسان ٢٥٤

الروح ٢٥٤ ـ الادراك الحسي ٢٥٦ ـ فعل الانسان ٢٥٧ ـ الارادة ٢٥٨ ـ الشيطان والجن ٢٥٩ ـ الطفرة ٢٦٠ ـ آراؤه الفقهية ٢٦٤ ـ آراؤه في الصحابة ٢٦٦ ـ رأيه في المفسرين ٢٦٩ ـ أركان العالم ٢٧١ ـ مناظراته مع المانوية ٢٧٩ .

محمد بن عبد الوهاب الجبائي ٢٨٠

مولده ٢٨١ ـ نبوغه المبكر ٢٨١ ـ دراسته ومشايخه ٢٨٢ ـ تآليفه ٢٨٢ ـ وفاته ٢٨٤ ـ مناظرته مع الاشعري ٢٨٥ .

جليل الكلام ٢٨٧

صفات الله ٢٨٧ ـ اللطف الالهي ٢٩٣ ـ الله هو القديم ٢٩٧ ـ الايمان ٢٩٨ ـ البلوغ والتكليف ٣٠٠ ـ خلق القرآن ٣٠٠ .

دقيق الكلام ٣٠٢

الجوهر ٣٠٢ ـ الحركة ٣٠٣ ـ الروح ٣٠٤ ـ الاعراض ٣٠٤ ـ هل يجوز اعادة الاعراض ٣٠٥ ـ العلية ٣٠٦ ـ اسماء الله ٣٠٨ ـ الدولة: دار الايمان ودار الكفر ٣٢٤ ـ الامامة ٣٢٦ ـ الرزق ٣٢٧ .

أبو هاشم الجبائي ٣٣٠

مولده ٣٣٠ ـ قدومه الى بغداد ٣٣١ ـ دراسته ٣٣١ ـ وفاته ٣٣٢ ـ مؤلفاته ٣٣٤ ـ آراء المعاصرين له ومن تلاهم فيه ٣٣٥ ـ انتشار مذهبه ٣٣٦ ـ تلاميذه ٣٣٧ .

جليل الكلام ٣٤٠

صفات الله ٣٤٠ ـ الخلق ٣٤١ ـ الاحوال ٣٤٢ ـ تعريف «الحال» ٣٤٦ ـ أدلة المثبتين للحال والنافين له ٣٤٧ ـ المحاكمة بين الفريقين ٣٥٦ ـ رأي الشهرستاني في مسألة الاحوال ٣٥٩ ـ اللطف ٣٦٤ ـ الايمان ٣٦٥ ـ العوض ٣٦٥ ـ العقاب ٣٧٠ ـ حساب العقوبات ٣٧١ ـ هل الثواب والعقاب لا يستحقان الا على الفعل ؟ ٣٧٣ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٣٧٤ ـ التوبة ٣٧٦ .

القاضي عبد الجبار ٣٨٠

شيوخه في الحديث ٣٨٠ ـ من رووا عنه ٣٨١ ـ أوليته ٣٨١ ـ اساتذته في الاعتزال ٣٨٢ ـ ارتحاله الى الري ٣٨٢ ـ وروده الى بغداد ٣٨٣ ـ وفاته ٣٨٣ ـ تقدير ٣٨٤ ـ مؤلفاته ٣٨٥ ـ تلاميذه ٣٩١ ـ مذهب القاضي عبد الجبار ٣٩٤ .

الله ٣٩٦

براهين وجوده ٣٩٦ ـ الاستدلال بالاجسام على وجود الله ٣٩٧ ـ حجج القائلين بقدم العالم ٤٠٢ ـ صفات الله ٤٠٧ ـ كيفية استحقاق الله لهذه الصفات ٤١٢ ـ ما يجب نفيه عن الله من الصفات ٤١٣ ـ نفي الثاني عن الله ٤٢٣ ـ الرد على النصارى ٤٤٣ ـ أفعال العباد ٤٤٩ ـ ابطال نظرية الكسب ٤٥٦ ـ الاستطاعة ٤٦٢ ـ الله لا يريد المعاصي ٤٦٥ ـ الآلام واللذات ٤٦٨ ـ خلق القرآن ٤٧٢ ـ النبوة ٤٧٥ ـ صفات النبي ٤٧٨ ـ نسخ الشرائع ٤٧٩ ـ جواز النسخ بوجه عام ٤٨١ .

الاشعريـــة

أبو الحسن الأشعري ٤٨٧

اسمه ونسبه ٤٨٧ ـ مولده وأوليته ٤٩٠ ـ مناظرات الاشعري مع الجبائي ٤٩٢ ـ معاشه ٥٠٢ ـ عبادته ٥٠٤ ـ وفاته ٥٠٤ ـ مؤلفاته ٥٠٥ ـ مقالات الاسلاميين ٥٢٣ ـ اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ٥٢٨ ـ حقيقة موقف الاشعري ٥٣٢ .

مذهب الأشعري ٥٣٤

براهين وجود الله ٥٣٤ ـ صفات الله ٥٣٧ ـ الصفات قائمة بالذات أزلية ٥٤٥ ـ جواز رؤية الله بالابصار ٥٤٨ ـ افعال الانسان ٥٥٥ ـ الاستطاعة ٥٦١ ـ التعديل والتجوير ٥٦٣ ـ الايمان ٥٦٤ .

الباقلاني ٥٦٩
حياته ٥٦٩ ـ غزارة انتاجه ٥٧١ ـ ولايته القضاء ٥٧٢ ـ وفاته ٥٧٣ ـ مذهبه في الفقه ٥٧٤ ـ سفارته الى امبـراطور بيزنطة ٥٧٥ ـ مؤلفات الباقلاني ٥٨٥ ٠
مذهب الباقلاني ٥٩٢
العلم ٥٩٦ ـ أقسام المعلومات ٥٩٩ ـ اثبات وجود الله ٦٠١ ـ اثبات الصانع ٦٠٢ ـ صانع المحدثات لا يشبهها ٦٠٣ ـ صانع العالم واحد ٦٠٤ ـ صفات الله ٦٠٥ ـ العلاقة بين الصفات والذات ٦٠٧ ـ الاسم والمسمى ٦١٠ ـ اسماء الله ٦١٠ ـ صفات الذات وصفات الافعال ٦١٢ ـ جواز رؤية الله تعالى بالابصار ٦١٣ ـ ارادة الله شاملة ٦١٤ ـ الاستطاعة والكسب ٦١٥ ـ التعديل والتجوير ٦١٩ ـ الارزاق ٦٢٠ ـ الآجال ٦٢٣ ـ الدين والايمان والاسلام والكفر ٦٢٥ ـ نظرية الامامة ٦٢٧ ـ صفات الامام ٦٣١ ـ ما يوجب خلع الامام ٦٣٢ ٠
عبد القاهر البغدادي ٦٣٤
مؤلفاته ٦٣٥ ـ خراسان والتيارات الـكلامية ٦٣٨ ـ منهج عبد القاهر البغدادي ٦٧١ ـ مذهب أهل السنة والجماعة كما يعرضـه البغدادي ٦٧٥ ـ أهل السنة والجماعة هم الفرقة الناجية ٦٧٧ ـ الاصول التي اجتمع عليها أهل السنة والجماعة ٦٧٨ ٠
إمام الحرمين أبو المعالي الجويني ٦٧٩
نشأته ووالده ٦٨١ ـ محنة الاشاعرة وأبو المعالي ٦٨٣ ـ مجاورته بمكة والمدينة ٦٨٦ ـ عودته الى نيسابور وتدريسه في النظامية ٦٨٦ ـ وفاته ٦٨٧ ـ مؤلفاته ٦٨٨ ٠
مذهبه الكلامي ٦٩٩
طريقة عرض الجويني لمسائل علم الـكلام ٧٠٤ ـ العلم ٧٠٧ ـ الجوهر والاعراض ٧٠٨ ـ الاعراض ٧١١ ـ استحالة حوادث لا أول لها ٧١٤ ـ الرد على مذاهب القائلين بقدم العالم ٧١٦ ـ اثبات حدوث العالم عن صانع ٧١٧ ـ نفي التشبيه ٧٢٠ ـ هل يوصف الباري بالوجود ؟ ٧٢٢ ـ صفات الله ٧٢٤ ـ الله واحـد ٧٢٥ ـ اثبات الوحدانية ٧٢٧ ـ الله قادر ، عالم ، حي ، مريد ٧٣٠ ـ كلام الله ٧٣٣ ـ اسماء الله ٧٣٧ ـ خلق الافعال ٧٣٩ ـ الرد على الفلاسفة ٧٤١ ـ التحسين والتقبيح ٧٤٣ ـ الصلاح والاصلح ٧٤٥ ـ اثبات النبوات ٧٤٥ ـ تقويم ٧٤٨ ٠